POZNAŃSKIE TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ NAUK

MARJA RYMARKIEWICZÓWNA

POJĘCIE BOGA W FILOZOFJI LIBELTA

POZNAŃ
NAKŁADEM POZNAŃSKIEGO TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK
Z ZASIŁKU MINISTERSTWA WYZNAŃ REL. I OŚWIECENIA PUBL.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘG. FISZERA I MAJEWSKIEGO W POZNANIU
1928

Wydawnictwa Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk

ROCZNIKI POZNAŃSKIEGO TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK. Tomów 50. (1860-1928).

Tomy XLVII i XLVIII. X. Stanisław Kozierowski: **„Badania nazw topograficznych na obszarze dawnej zachodniej i środkowej Wielkopolski“.** Str. 503 z mapą i 616. — 1921 i 1922. (Nagrodzone przez Polską Akademję Umiejętności).

Tom XLIX. **„Pamiętniki Ignacego Baranowskiego“** wydał Adam Wrzosek. Str. 463. – 1923.

Tom L. **„Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu w latach 1875 do 1927“.** Str. 535 + XXIV. — 1928.

PRACE KOMISJI FILOLOGICZNEJ.

Tom I. Zeszyt 1. Seweryn Hammer: **„O wpływie tragedji Eurypidesa „Hippolytos“ na poezję hellenistyczną“.** Str. 83. — 1921. — Zeszyt 2. Roman Pollak: **„Goffred“ Tassa-Kochanowskiego.** Str. 269. — 1922. — Zeszyt 3. Tadeusz Grabowski: **„Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce“.** Str. 92. — 1922.

Tom II. Zeszyt 1. J. Morawski: **„Le Facet en Françoys“** édition critique des cinq traductions des deux „Facetus“ latins avec introduction, notes et glossaire. Str. 128. — 1923. — Zeszyt 2. Witold Klinger: **„Przyczynki do fragmentów tetrametrycznych Archilocha“.** Str. 22. — 1923. — Zeszyt 3. Witold Klinger: **„Z motywów wędrownych pochodzenia klasycznego“.** Serja II. Str. 45. — 1923. — Zeszyt 4. B. W. A. Massey M. A: **The Compound Epithets of Shelley and Keats** considered from the structural, the historical, and the literary standpoints“. Str. 256. — 1923.

Tom III. Poznań 1927, 424 stron. W. Klinger: **„Z dziejów jambu ludowego w Grecji“.** Str. 1—25. J. Dziech: **„De Gregorio Nazianzeno diatribae quae dicitur alumno“.** Str. 26—266. X. Gładysz: **„X. Maciej Kazimierz Sarbiewski a reforma hymnów brewjarzowych za czasów Papieża Urbana VIII“.** Str. 267—388. St. Dedio: **„Pochodzenie żydów w świetle tradycyj zachowanych u pogańskich autorów łacińskich“.** Str. 389—424.

Tadeusz Grabowski: **„Literatura luterska w Polsce wieku XVI“.** Str. 214. — 1920.

Tadeusz Grabowski: **„Juljusz Słowacki. Jego życie i dzieła na tle epoki“.** Tom II. Str. 384. — 1926. (Tom I. wydany nakładem Uniwersytetu Poznańskiego, wyczerpany).

POZNAŃSKIE TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ NAUK

MARJA RYMARKIEWICZÓWNA

POJĘCIE BOGA W FILOZOFJI LIBELTA

POZNAŃ
NAKŁADEM POZNAŃSKIEGO TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK
Z ZASIŁKU MINISTERSTWA WYZNAŃ REL. I OŚWIECENIA PUBL.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘG. FISZERA I MAJEWSKIEGO W POZNANIU
1928

Odbitka z III tomu
Prac Komisji Filozoficznej T. P. N.

Odbito w Drukarni Uniwersytetu Poznańskiego pod zarządem Józefa Winiewicza.

Wstęp.

Zdarza się niejednokrotnie, że pamięć wybitnych i znakomitych ludzi tak dalece ginie wśród ziomków, a zwłaszcza wśród dalszych pokoleń, iż prawie odgrzebywać ją trzeba z popiołów zapomnienia. Los ten spotkał między innymi także Libelta. Wprawdzie w ostatnich kilku latach można było zauważyć pewne zainteresowanie się tą wybitną postacią myśliciela, uczonego i polityka wielkopolskiego. Mianowicie prof. Tadeusz Grabowski zajął się jego pracami z dziedziny krytyki literackiej i estetyki, a dr. Andrzej Wojtkowski jego działalnością pedagogiczną, tak teoretyczną, jak i praktyczną. Natomiast filozoficzną stronę jego twórczości przedstawia zaledwie kilka dawniejszych, cennych, lecz drobnych prac [1]). I chociaż od chwili ukazania się jego systemu filozoficznego odrazu przez współczesnych wliczony został w poczet koryfeuszów polskiej filozofji swej epoki — i na ogół tradycyjnie utrzymał się na tem stanowisku aż po dziś dzień — nie doczekał się jednak dotąd szczegółowego, krytycznego rozbioru swych teoremów. A przecież „System Umnictwa" tworzy niewątpliwie jeden z oryginalniejszych wyrazów polskiej myśli filozoficznej z doby romantyzmu — chociażby dlatego, iż wysuwa nieuwzględniony dotąd pierwiastek twórczej wyobraźni na miejsce naczelne, a nawet wynosi go do godności potęgi metafizycznej.

Libelt sam uważa swoją „filozofję umniczą" za „głos dobywający się z głębin narodowego ducha" [2]). Nic dziwnego, jak wia-

[1]) Mam na myśli dwa wykłady drukowane: prof. Michała Sobeskiego p. t. „Metafizyka Libelta" — Poznań 1916, i dr. W. M. Gieleckiego p. t. „Karol Libelt", (wyszedł w: „Polska filozofja narodowa"), Kraków, 1921. Pozatem jeszcze artykuł prof. Władysława Witwickiego p. t. „Karol Libelt" — Przegląd Filozof. XI, 1908. Pomijam artykuły współczesnych Libeltowi krytyków.

[2]) Filoz. i Kryt. I, str. 4.

domo bowiem, filozofja narodowa była celem dla polskich myślicieli pierwszej połowy XIX wieku. Może najmniej dla Wrońskiego, zapatrzonego raczej w Słowiańszczyznę, niż w swoją polską ojczyznę. Jednak już Mochnacki nawoływał do stworzenia „umiejętności rodzimej, opartej na temperamencie i konstytucji rodzimego ducha“ [1]), a Trentowski, który przodował ogólnemu prądowi, Cieszkowski i Libelt szukali, każdy na swój sposób, narodowych podstaw dla filozofji i każdy z nich mniemał, iż je znalazł. Odnośnie do Libelta nie zawadzi wspomnieć już tutaj, że budował filozofję narodową na podstawie umysłowości ludu, a więc w sposób pożądany przez naszych romantyków. Lecz nietylko zainteresowanie się tą właśnie kwestją łączy go z współczesnym mu ruchem umysłowym. Raczej wszelkie prądy, nurtujące naówczas społeczeństwo polskie, znalazły w nim swój wyraz lub przynajmniej oddźwięk. Tak czynniki heglizmu, jak romantyzmu i pewnego mistycyzmu filozoficznego występują u niego z całą wyrazistością, wszelkie postulaty i dążności narodowe znajdują w nim reprezentanta i zdecydowanego rzecznika. Libelt jest w pełnem tego słowa znaczeniu dzieckiem swego czasu, co jednak nie oznacza wcale, by poza niego nie wybiegał. Już przez sam fakt wprowadzenia wyobraźni jako czynnika metafizycznego i koniecznego współczynnika poznania uprzedza pewne późniejsze dążenia filozoficzne i badania epistemologiczno-psychologiczne. A momentów takich znajdzie się więcej w jego systemie filozoficznym, zakrojonym na szeroką skalę.

Polska filozofja z pierwszej połowy wieku XIX dzieli się na dwa niejako obozy. Jeden, opierający się na wierze, usiłuje pogodzić swoją filozofję z jej zasadami, drugi dąży raczej do samodzielnego filozoficznego wyjaśnienia zasad bytu, przyznając pierwszeństwo rozumowi przed wiarą. Do nich należą nasi myśliciele ze szkoły idealistycznej filozofji niemieckiej. Cechują ich, z nielicznemi tylko wyjątkami [2]), dwie wspólne właściwości: z jednej strony stosowanie metody djalektycznej, z drugiej dążność do uzupełnienia systematów niemieckich pojęciami Boga

[1]) Mochnacki Maurycy: O literaturze polskiej w wieku 19-tym. Wyd. 2, Poznań 1845, str. 87 i 97.

[2]) Do nich należy Gołuchowski — oczywiście tylko odnośnie do metody djalektycznej.

osobowego i indywidualnej nieśmiertelności duszy. Otóż trudno nie zauważyć, że dla Libelta kwestja djalektyki nie jest sprawą pierwszorzędnej wagi. Bo też zadaniem filozofji umniczej nie jest wykazanie djalektycznego rozwoju idei, tylko wykrywanie form, odpowiadających pierwiastkowi idealnemu i wnikanie w ich powstanie i znaczenie. A ponieważ autor metodę djalektyczną uważa za najdoskonalszą w dziedzinie myśli[1]), przeto jasnem jest, że i formy muszą odpowiadać szczeblom logicznym myśli i pozostawać w tym samym do siebie stosunku, co momenty absolutnej idei, t. j. w stosunku przeciwieństwa, wyrażającego tę samą treść, której dorównanym wyrazem jest trzecia, pełniejsza forma. „Wiecznotrwałe posady myślenia muszą mieć odpowiednie i wiecznotrwałe posady wyobrażania“[2]). Podstawę „Systemu Umnictwa” stanowi tedy logika i to logika narodowa, za jaką Libelt, idąc za myślą autora, uważał „Myślini“ Trentowskiego. Stąd też zachodzi w „Systemie Umnictwa” tylko pozór metody djalektycznej, mianowicie czysto zewnętrzna, trychonomiczna konstrukcja pojęć, mająca wyraźnie charakter czegoś zapożyczonego skądinąd. O djalektyce w właściwem tego słowa znaczeniu u Libelta mowy niema. Jest to zresztą, ze względu na zasadnicze założenie systemu, rzeczą zupełnie zrozumiałą.

A wreszcie dla innego jeszcze powodu nie byłby Libelt posługiwał się djalektyką, dla której miał skądinąd tyle uznania. Ona to właśnie, w jego przeświadczeniu, ponosiła winę za rozwianie się pojęć Boga osobowego i indywidualnej nieśmiertelności duszy w abstrakcje panteistyczne. Sam bowiem rozum, czysta myśl, nigdy, zdaniem jego, do tych najwyższych prawd dotrzeć nie zdoła. Dowodem na to jest w jego oczach właśnie filozofja idealistyczna. Dziwna istotnie w tej sprawie zachodzi niekonsekwencja w myśli Libelta: najdoskonalsza metoda filozoficzna nie prowadzi do ostatecznych celów filozofji, chyba wsparta czynnikiem innym, toto genere różnym — wyobraźnią.

Kardynalnem bowiem, wedle przekonań Libelta, zadaniem filozofji jest właśnie rozwiązanie powyższych problematów w sensie affirmatywnym. To też sam z całą energją myśli zdąża do pod-

[1]) Filozofja i Krytyka. Wyd. 2, Poznań 1874, t. I, str. 76, 79.
[2]) Filozofja i Krytyka II, 21.

trzymania tych „wielkich prawd odwiecznego narodów dogmatu”[1]). One stanowią właściwe źródło jego samodzielnych i oryginalnych rozważań filozoficznych. Tutaj już nie odbiega od wspólnej wszystkim ówczesnym myślicielom polskim tendencji uzupełnienia filozofji Hegla, aczkolwiek oba zagadnienia na zupełnie odrębnej stawia platformie.

Zadaniem niniejszej pracy, stanowiącej część zamierzonej monografji o filozofji Libelta, jest przedstawienie możliwie objektywne pierwszego z tych podstawowych zagadnień jego systemu, t. j. pojęcia Boga, tak jak ono z całokształtu jego filozofji się wyłania. Jednak skutkiem ścisłej łączności, jaka zachodzi w „Systemie Umnictwa“ między obydwoma problemami, znajduje się w niej zarazem rozwiązanie drugiego, aczkolwiek pobieżnie traktowane. Równocześnie pragnęłam zorjentować się w zależności myśli autora od zbliżonych doń w rozwoju historycznym systemów filozoficznych, jak i od tych, które na mocy pewnego wewnętrznego powinowactwa domagały się wprost uwzględnienia.

[1]) Filozofja i Krytyka I, 3.

I. Pojęcie Boga
wedle „De pantheismo in philosophia".

Przystępując do rozpatrywania pojęcia Boga w filozofji Libelta, zaznaczyć wypada, iż nie znalazło ono w niej odrazu jednoznacznego, niezmiennego wyrazu. Raczej zaobserwować można dwa etapy w jego tworzeniu się, z których drugi stanowi jakoby rozszerzenie i dopełnienie pierwszego, a jednak — przy zachowaniu zasadniczych pierwotnych elementów — prowadzi do zupełnie odmiennego rezultatu.

Pojęciem Boga zajmuje się Libelt już w swej rozprawie doktorskiej p. t. „De pantheismo in philosophia", która ma na celu wykazanie, iż panteizm w filozofji wogóle nie zachodził. Praca ta pozwala nam nietylko zapoznać się z filozoficznem uzasadnieniem przez autora monoteizmu, lecz nadto wniknąć w jego pierwotne pojmowanie ostatecznej zasady wszechrzeczy.

Samo istnienie Boga nie przedstawia dla Libelta żadnego problemu filozoficznego. Najprzedniejszem bowiem zadaniem filozofji jest, wedle niego, badanie stosunku, zachodzącego między rzeczami porządku zmysłowego i porządku umysłowego, które to poznanie wynika przedewszystkiem z poznania Boga [1]). Już zatem w najwcześniejszej, dostępnej nam rozprawie występuje owo pojęcie jako pewnik nie potrzebujący dowodu, konieczny w strukturze myśli. Mimochodem tylko wspomina autor, że rozum ludzki sam ze siebie, stosując pojęcie przyczynowości, dochodzi do pojęcia Boga, jako ostatecznej przyczyny wszelkiego istnienia, co jednak odnosi się raczej do sposobu poznania go, niż do jego istnienia, i nie może być uważane za dowód egzystencji bożej ex causa efficiente. „Uwaga ta mówi

---

[1]) De pantheismo in philosophia. Berolini 1830, str. 1.

nam tylko, że rozum ludzki za pośrednictwem pojęcia Boga, uznanego za przyczynę wszechrzeczy, wyjaśnia sobie zagadkę istnienia świata.

Ten słaby niejako przebłysk płytkiego racjonalizmu wieku oświecenia ustępuje później innemu, charakterystycznemu dla drugiej połowy wieku XVIII przeświadczeniu, że wnętrze duszy jest jedynym, archimedesowym punktem oparcia filozofji. Pojęcie Boga znajduje się w bezpośredniej świadomości ludzkiej. „Wielekroć i zatwardziały zbrodniarz", jak mówi autor, „uczuje przytomność Boga, który przez sumienie do niego przemawia" [1]). Intuicjonizmem więc, wywodzącym się z mistyki, w której głęboko korzeniami swemi tkwi epistemologja Libelta, usprawiedliwia autor pewnik istnienia bożego. Na tem stanowisku istotnie wszelkie dowodzenie staje się zbędne.

Jeżeli jednak egzystencja Boga jest dla autora prawdą oczywistą i nie nastręcza żadnych wątpliwości, ani trudności filozoficznych, to z drugiej strony jego istota staje się fundamentalnem zagadnieniem filozoficznem, któremu Libelt nietylko poświęca wspomnianą dysertację, lecz które wyraźnie powoduje powstanie „Systemu Umnictwa". W pracy „De pantheismo" występuje owo zagadnienie na tle polemiki z wielokrotnie różnym systemom filozoficznym przypisywanym panteizmem. Tutaj spotykamy się z pierwszem zasadniczem określeniem Boga. Otóż jest on przedewszystkiem jednością wszechświata. Inaczej nawet pomyślanym być nie może. Jedynie panteizm, polegający na autorytecie zmysłów, przeciwstawia się pojęciu jedności w ten sposób, że identyfikuje Boga z nieskończonym konglomeratem wszystkich skończonych form całego świata [2]). Bezpośrednie poznanie zmysłowe bowiem daje obraz świata nieuporządkowanego, złożonego z wielu poszczególnych, nie mających żadnego widomego między sobą związku, rzeczy. Wnioski jednak, do których takie stanowisko prowadzi, są pozbawione wszelkiego sensu. I tak z twierdzenia, że skupienie poszczególnych skończonych form a Bóg to jedno i to samo, wynika, że każda poszczególna rzecz jest Bogiem, że więc Bóg składa się z różnych części, które człowiek,

---

[1]) Filozofja i Kryt. t. I, str. XIII. (Słów kilka do 2-go wyd.).

[2]) De pantheismo, str. 4.

będący także jego cząstką, może znów układać w inne formy [1]). Takich zaś jawnych niedorzeczności nigdy filozofja nie twierdziła i dostojnego pojęcia Boga w ten sposób nie poniżała. A zawdzięcza to przedewszystkiem właściwej sobie dziedzinie czystej myśli.

Tutaj musimy kilku słowy wspomnieć o poglądzie Libelta na przedmiot i zadanie filozofji. Przedmiot swój dzieli ona z teologją: jest nim poznanie absolutnej istoty, Boga [2]), we wszystkich objawach mądrości jego [4]). Jeżeli jednak teologja w tej sprawie polega na zmysłach i na autorytecie [4]), to filozofja, pomijając oba te sposoby, posługuje się wyłącznie myśleniem. Cel swój osięga przez wnikanie w wewnętrzną naturę rzeczy, w ich istotną treść, która aby móc się stać przedmiotem myśli, nie może być czemś umysłowi obcem, lecz sama musi być treścią myślową [5]). Innemi słowy: przedmiotem myśli nie mogą być pojedyńcze, zewnętrzne rzeczy, tylko racjonalne elementy rzeczywistości, zawarte w pojęciach. Treść zjawisk jest treścią myśli w formie rozumnych pojęć. Zadanie filozofji polega przeto na roztrząsaniu tego materjału myślowego t. j. pojęć, których nie wolno mieszać z żadnemi wogóle postaciami rzeczywistości. Jak się okazuje, mamy tu do czynienia z zasadniczym poglądem Hegla na jedność myśli i bytu, występującym w formie prostego, metodologicznego założenia. Wypłynęliśmy tem samem na pełne wody myśli spekulatywnej, która jednak z czasem autora nie zadowolni, powodując wprowadzenie zupełnie odrębnego czynnika wyobraźni.

Wracamy do argumentacji autora, skierowanej przeciw identyfikacji filozofji z panteizmem. Usiłuje on mianowicie wykazać, że panteizm to teorja w sobie sprzeczna, która, jako taka, filozoficznie ostać się nie może i temsamem nigdy w filozofji nie zachodziła. Oś polemiki tworzy pojęcie jedności. Filozofja, której zadaniem jest wykrycie wewnętrznej istoty bezpośrednio danych faktów drogą czystego myślenia, znajduje ją w pojęciu

---

[1]) De pantheismo, str. 5.
[2]) Tamże, str. 1.
[3]) Filoz. i Kryt., t. IV, str. 53.
[4]) De pantheismo, str. 4.
[5]) Tamże, str. 2—3.

jednej, podstawowej, nieskończonej i niematerjalnej substancji. Panteistyczne natomiast pojmowanie Boga lekceważy, a nawet nie uznaje tego najwłaściwszego naturze bożej predykatu jedności. Mimo to, wbrew swoim założeniom, prostą drogą wiedzie do monoteizmu, bo doń prowadzić musi, nie chcąc popaść w sprzeczność z samym sobą. Przyznaje bowiem, że wszechświat tylko jest jeden, więc temsamem, że może istnieć tylko jeden Bóg [1]). A pojęcie jednego uniwersum powstaje skutkiem znajdującego się na dnie jego pojęcia jednej, rozciągłej i nieskończonej substancji, tworzącej istotę rzeczy skończonych, jednakże nie mającej z niemi pozatem nic wspólnego [2]). Cokolwiek jest, w niej się znajduje, poszczególne rzeczy skończone tworzą tylko jej przejawy. Bez niej jedność świata byłaby fikcją, a nad skupieniem różnorodnej skończoności unosiłoby się puste pojęcie jedynki, któreby nic o tej różnorodności nie wypowiadało [3]). Co więcej, bez niej nawet skupienie (aggregatio) rzeczy, owo bóstwo panteistyczne, nie mogłoby istnieć, lecz rozpadłoby się z braku jednolitej i jednorodnej podstawy — ani żadne pojedyńcze ciało, ani wreszcie najdrobniejsza cząsteczka ciała ani powstać, ani trwaćby nie mogła. Żadna bowiem rzecz nie istnieje sama przez się, tylko jako ogniwo nieskończonego łańcucha przyczynowego [4]), — a nawet jako „per se“ istniejąca pomyślaną być nie może. Wykluczona z powszechnej jedności musiałaby rozpaść się i zginąć [5]). Czyli: gdyby nie było jednolitej i jednostkowej podstawy istnienia, niewiadomo jakim sposobem miałyby istnieć rzeczy poszczególne. Samo zatem już ich istnienie gwarantuje egzystencję podstawowej jedności.

Powyższy wywód ma na celu wykazać, że tak natura myśli, jak i natura rzeczy domagają się sprowadzenia wszelkich objawów do jednej istoty, że pojęcie jednej substancji należy do rzędu pojęć koniecznych, których świadomość niczem zastąpić nie zdoła. Jakie jednak jest bliższe oznaczenie owej zasadniczej

---

1) De pantheismo, str. 5.
2) Tamże.
3) Tamże.
4) Tamże, str. 7.
5) Tamże, str. 6.

jedności? Autor określa ją jako „infinita extensio"[1]), pozbawioną tak cech materjalnych, jak i świadomości — jako nieskończoną, niepodzielną, wieczną substancję, tworzącą podstawę i warunek związku przyczynowego. Zaprzeczyć trudno, że określenia te brzmią zupełnie materjalistycznie, temwięcej, że autor dodaje: czy to się ją nazwie atomami, czy „prima materia", zawsze to będzie jakieś „intelectuale", różniące się zasadniczo od tego, co zmysłami jest uchwytne[2]). Nieinaczej mówi materjalizm, który opiera swoją teorję na pewnych ostatecznych, zmysłowo nie dających się stwierdzić, założeniach. Jednak myliłby się gruntownie, ktoby chciał Libeltowi przypisać tendencje materjalistyczne. Wyrazy: materjalistyczny i panteistyczny są dla niego synonimami. Już same właściwości, przypisywane owej substancji, sprzeczne są tak z pojęciami atomów, jak i pierwszej materji. Atomom radykalnie sprzeciwia się przymiot ciągłości, „continua extensio"[3]), materia prima zaś w znaczeniu rozciągłości niepodzielnej tworzy po prostu contradictio in adjecto. To też autor zaraz nas odwodzi od tego mimowoli nasuwającego się, a błędnego wniosku. Główny bowiem nacisk kładzie na wyraz „intelectuale", a zdanie powyższe ma tylko wykazać, że nawet te powszechnie znane koncepcje materjalistyczne w gruncie rzeczy takiemi nie są, bo opierają się na pojęciowej jedności wszechświata. Owa nieokreślona, wszystko wypełniająca substancja jest nawet i tam pojęta jako jakieś „intelectuale", co przez materję się objawia, samo jednak jest niematerjalne i posiada własności nie dające się ująć zmysłami. W tym sensie rozbiera Libelt uważane powszechnie za panteistyczne systemy filozofji wschodniej[4]), Jończyków, Eleatów, neoplatoników, Giordana Bruna i Spinozy.

---

[1]) De pantheismo, str. 5.

[2]) Tamże, str. 6.

[3]) Tamże, str. 6.

[4]) Wł. Horodyski w swej książce: Bronisław Trentowski Kraków 1913, str. 352, twierdzi, że „Libelt rozumiał przez panteizm indyjski bramanizm, doktrynę orjentalną" — powołując się na „De pantheismo" str. 21. Tymczasem na tejże stronie czytamy: „Falsi sunt, qui orientalium de Deo doctrinam pantheismum vocant".

Tymczasem jednak niepodobna nie przyznać, że ta przez Libelta założona i za wieczną, niezmienną, nieskończoną, niepodlegającą żadnym determinacjom fizycznym uznana jedność[1]), jest najczystszą abstrakcją. Autor bowiem, podając jej atrybuty, nie mówi nigdzie, czem ona właściwie jest, jaka jest jej treść. Twierdzi tylko, że ani to materja, ani świadomość. Jedność zaś, której nie czyni zadość żadne wyraźne pod względem treści pojęcie, jest właśnie tylko czysto formalnem pojęciem, które, jeśli ma odpowiadać pewnej ściśle oznaczonej rzeczywistości, domaga się koniecznie bliższego określenia. Wobec tego nieco dziwnie brzmi twierdzenie autora, że panteizm jest właściwie zakapturzonym monoteizmem, skoro dotychczas nie wprowadził jeszcze pojęcia świadomości, wiążącego się ściśle z pojęciem monoteizmu. Dowód jego ograniczył się tylko do wykazania, że panteizm uznaje — mimo, iż sobie tego nie uświadamia — jedność, będącą synonimem Boga, a tworzącą jakieś „intelectuale", nie mające nic wspólnego z poszczególnemi rzeczami doświadczenia. Co najwyżej więc obronił panteizm od zarzutu płytkiego monizmu, skoro przez swą analizę wydobył spoczywające na dnie jego założenie dwoistej rzeczywistości. Nie możemy jednak danego nam rozwiązania kwestji przyjąć za dostateczne i uważać, że pojęcie jedności przezwycięża stanowisko panteizmu. Wprawdzie jedność jest zawsze czemś więcej niż sumą swoich części. One jej nie wyczerpują. Jedność w znaczeniu pojęciowej podstawy poszczególnych rzeczy, nie może być identyczną ani z żadną z nich z osobna, ani też z ich sumą, gdyż zajmuje w stosunku do nich, jako swoich poszczególnych wyrazów, zawsze stanowisko nadrzędne. A jednak tak pojęta jedność może być uważaną za panteizm — i jest nim rzeczywiście — dzięki temu, że oznacza tożsamość istoty Boga i świata i że wyraża imanencję Boga w świecie, dopuszczając tylko czysto formalne ich odróżnienie. Jedność bowiem, bez wyznaczeń treściowych, pozostaje, jak już wyżej wspomniano, pojęciem pustem, czystą abstrakcją, zupełnie oderwaną ogólnością. Poprzestawanie więc na tem abstrakcyjnem pojęciu nie równa się bynajmniej jeszcze przekroczeniu stanowiska panteizmu, raczej oznacza

---

[1]) De pantheismo, str. 7.

zaledwie pierwszy i to całkiem niedostateczny w tym kierunku etap myślowy — może bowiem równać się także idealnemu panteizmowi. Przezwyciężenie tegoż mogłoby nastąpić tylko na drodze bliższego określenia, zdeterminowania tego, jak, dotąd, pustego pojęcia jedności, czyli, mówiąc znacznie późniejszemi słowami autora „przez zamianę abstrakcji martwej na pojęcie żywe“[1]).

Niepodobna pominąć nasuwającej się na tem miejscu refleksji, że przekonania filozoficzne Libelta stanęły odrazu na zasadniczej dla jego systemu podstawie, z której autor już nie zejdzie, którą tylko sprecyzuje, ale zarazem i wszechstronnie rozwinie. Już tutaj zarysowuje się właściwy jego pojęciu Boga charakter wszystko przenikającej istoty, przejawiającej się poprzez wszechistnienie.

Obok wieczności i niezmienności zasadniczym jej predykatem jest nieskończoność. Wymaga tego sama jej natura. Myśl bowiem, jak powiada autor, dąży do wzniesienia się ponad wszelkie skończone postaci rzeczy i właśnie potrzeba uświadomienia sobie racji wszelkiego istnienia zrodziła filozofję. A znów kontemplacja rzeczy fizycznych doprowadziła umysł do uznania, że nie należy jej szukać wśród ustawicznej przemiany skończonych i materjalnych istności. Świat zewnętrzny, uniwersum rzeczy skończonych, nie polega wyłącznie na sobie, lecz wypowiada to, czem nie jest sam w sobie. Żadna rzecz poszczególna, jako ograniczona, zależna i tem samem potrzebująca wyjaśnienia, nie może zawierać racji ani samej siebie, ani innej rzeczy. Również nie można upatrywać jej uzasadnienia w ogólnej sumie wszystkich innych rzeczy, gdyż w ten sposób każda poszczególna rzecz wyjaśniałaby właśnie to, co w niej samej podlega konieczności wytłumaczenia, czyli powstałoby błędne koło. Nadto, ponieważ istnieje nieprzerwany związek rzeczywistości, z którego nie można wyeliminować żadnej najdrobniejszej cząstki, więc każda rzecz, jako zawarta w tej sumie, byłaby równocześnie uzasadniającą i uzasadnioną. W ten sposób zatem problem nie znalazłby zgoła rozwiązania. Wreszcie wzajemne oddziaływanie na siebie rzeczy poszczególnych nie tłumaczy jeszcze zdolności

[1]) Filoz. i Kryt. t. I, str. 4.

oddziaływania w ten, a nie w inny sposób. Zdolność ta bowiem sama jest czemś określonem, t. j. skończonem, mającem zatem, właśnie z powodu swej skończoności, przyczynę i zasadę swoją nie w rzeczy, lecz w czemś nieskończonem [1]). Czyli innemi słowy: skończoność zawsze wskazuje na nieskończoność, na coś, co jest czem innem, niż ona sama. Zasada nie może być tego samego porządku, co rzecz mająca być uzasadnioną, gdyż w tym razie nie byłaby właśnie jej zasadą [2]). Rzeczy poszczególne, ograniczone nie mogą same z siebie wykazać racji swego istnienia — zasadą skończoności może być tylko nieskończoność.

Co dopiero przytoczone wywody, nie mające nic innego na celu jak wykazanie, że skończoność sama w sobie ostać się nie może, powstały bez wątpienia pod wpływem logiki H e g l a. Skończoność, mówi H e g e l, sama innego nie ma przeznaczenia, jak tylko swój koniec, ona wprost opiera się wszelkiemu połączeniu z nieskończonością, której przypisuje się byt absolutny. Jest więc zaprzeczeniem nieskończoności [3]). A jednak jako „Sollen", jako to, co nie tylko ma się skończyć, ale co też być powinno, wznosi się ponad swoje ograniczenie i wskazuje na nieskończoność [4]). Więc skończoność i nieskończoność to nie są dwa samodzielne, nawzajem wykluczające się światy, jak zazwyczaj bywają pojmowane [5]), lecz to jedność, którą jest sama nieskończoność, zawierająca samą siebie i skończoność — a więc nieskończoność w innem znaczeniu, niż w tem, wedle którego skończoność jest od niej oddzielona [6]).

Nietrudno dostrzec tutaj źródło libeltowskiego pojęcia nieskończoności, przytomnej w wszelkiej skończoności, a jednak od niej się różniącej [7]). I jak pod tym względem autor prostą drogą postępuje za mistrzem swoim H e g l e m, tak też z najgłębszem przekonaniem godzi się na jego słowa — na które zresztą nie-

---

[1]) De pantheismo, str. 9—10.

[2]) Por. S c h e l l i n g, Sämtl. Werke I, 3, System d. transc. Idealismus, str. 375.

[3]) H e g e l, Sämtl. Werke. III. Logik. T. 1, str. 138—139.

[4]) Tamże, str. 142.

[5]) Tamże, str. 155.

[6]) Tamże, str. 157.

[7]) Porówn. De pantheismo, str. 5.

podobna się nie zgodzić — że „filozofja, którąby skończonemu istnieniu przypisywała byt prawdziwy, ostateczny i absolutny, nie zasługiwałaby na miano filozofji“ [1]). A raz zdobyte pojęcie nieskończoności pozostanie nietylko trwałym momentem jego filozofji, ale stanowić będzie najgłębszy fundament, na którym wzniesie gmach swego „Systemu Umnictwa“.

II. Koncepcja Boga w „Systemie Umnictwa“.

I.

Rozbiór pierwszej dostępnej nam rozprawy filozoficznej Libelta wykazuje, że początkowo autor zadawala się pojęciem Boga wprawdzie nieskończonego, lecz stanowiącego tylko abstrakcyjnie pojętą, bo co do treści nieoznaczoną jedność wszechświata. Później stanowisko to bynajmniej mu nie wystarcza i właśnie bezosobowość absolutu Schellinga i Hegla staje się dla niego kamieniem obrazy i jednym z głównych powodów do wystąpienia w obronie Boga osobowego. Trudno orzec z całą pewnością, co tę zmianę spowodowało. Zdaje się jednak, że raczej przekonania religijne, niż względy filozoficzne. Pozwalają się tego domyślać słowa testamentu z r. 1864: „Urodziłem się w religji rzymsko-katolickiej, pełniłem przez cały żywot mój jej przykazania i w tejże religji pragnę zakończyć mój żywot“. Nadto w przedmowie do drugiego wydania „Filozofji i Krytyki“ z roku 1874, mówiąc o dominujących w tym czasie kierunkach pozytywizmu i materjalizmu i wyrażając przekonanie, że ustąpią one znów z czasem miejsca kierunkom idealistycznym, powołuje się, jako na źródło zmiany, na wierzenia religijne szerokich mas [2]). A wreszcie już na pierwszych stronach „Filozofji i Krytyki“ czytamy: „Rozum party antirozumowym pierwiastkiem wiary, chciałby je [t. j. prawdy osobowości Boga i nieśmiertelności duszy] przed trybunałem krytyki swojej utrzymać i jako prawdy rozumu ogłosić... nie postrzega się jednak, że ziarna te tak rozczynia

---

[1]) Hegel, Logik I. 171. Porówn. De pantheismo, str. 3—4 i 8.
[2]) Filoz. i Krytyka, I. Słów kilka do 2-go wyd. str. XIII i XIV.

i rozrzedza, iż stają się samą czczością" [1]). Słowa te świadczą dość jasno o tem, co spowodowało przesunięcie się myśli Libelta w kierunku osobowości Boga.

W przeciwstawieniu do pierwszej swej rozprawy staje więc autor teraz tak w krytycznej jak w organicznej części swego systemu w skrajnej opozycji do pojęcia Boga nieosobowego. Podstawowym zaś czynnikiem, pozwalającym mu osięgnąć zamierzony cel, jest wprowadzone przezeń do filozofji pojęcie twórczej wyobraźni. Na niem opiera swoją metafizykę. By zrozumieć jej znaczenie w całej pełni, należy cofnąć się do początkowych rozważań krytycznych autora, odnoszących się do t. zw. przez niego „filozofji rozumu".

Na pierwszych zaraz stronach „Filozofji i Krytyki" formułuje Libelt wyraźnie problem, którym zamierza się zajmować [2]). Odwieczne podwaliny świata ducha, pojęcia osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, zostały w współczesnej filozofji albo wprost zanegowane, albo zamienione w abstrakcje. Wróciły czasy „mozolnych scholastycznych wysnówek", gdzie prawdy objawione przepuszczano tak długo przez filtr analizy rozumowej, aż nie sprowadzono ich do bezsensownych wprost kwestyj. Znów bowiem samowładny rozum dąży do ogłoszenia owych dwóch, obcą powagą — bo objawieniem — nadanych nam prawd, jako prawd rozumu. W tej pracy jednakże ani sam się nie spostrzegł, jak zatracił ich rzeczywistość, a utrzymał tylko martwe abstrakcje, — że „dał złudzenie optyczne w miejsce rzetelnego pojawu" [3]). Wobec tego zachodzi pytanie, jaka jest kompetencja rozumu w tych kwestjach, czy może on o nich decydować, czy wogóle może sam z siebie doprowadzić do ich rozwiązania [4]).

Począwszy od A r y s t o t e l e s a, który uważał myślenie za najwyższy objaw duchowości, a skończywszy na H e g l u, rozum coraz większego nabierał znaczenia, aż wreszcie wyrzekł „jak drugi Nabuchodonozor: nie masz nic, tylko rozum" [5]). Tym-

---

[1]) Filoz. i Kryt. I, str. 3—4.

[2]) Tamże, str. 2—5.

[3]) Tamże, str. 3.

[4]) Tamże, str. 5.

[5]) Tamże, str. 7.

czasem jest on w istocie swojej tylko czynnością krytyczną, rozbiorczą. Nie buduje, tylko niszczy. Zadaniem jego jest sądzenie i wnioskowanie, dociekanie i pojmowanie[1]), a ostateczny rezultat, do którego doprowadza, to abstrakcyjna, oderwana od wszelkiej rzeczywistości idea, czyli czcza i martwa w sobie wiedza. Już przecież Kant wykazał, że idee są tylko płodem rozumu, o których się nie wie ani czem są, ani nawet, czy im odpowiada wogóle jakakolwiek rzeczywistość[2]). Na drodze więc czystego rozumu niepodobna dojść do poznania owych dwu najwyższych, tak bardzo ducha ludzkiego niepokojących prawd, temwięcej, że z pojęciem Boga osobowego i ducha nieśmiertelnego wiąże się pojęcie formy, indywidualności żywej, działającej, objawiającej się przez kształt i materję[3]). A to są kategorje zupełnie niedostępne dla rozumu, który, będąc pozbawionym pierwiastka kształtującego, nietylko niezdolny jest do wytworzenia form, ale nawet do ich ujęcia. W ten sposób, odmówiwszy rozumowi wszelkiej samorzutności i twórczości, motywuje Libelt konieczność uzupełnienia jego czynności pierwiastkiem konstruktywnym, twórczym, kształtującym, który widzi w wyobraźni.

Niepodobna nie zwrócić uwagi na głęboką przepaść, jaka dzieli codopiero przedstawione, zasadnicze dla systemu autora poglądy od jego młodzieńczej rozprawy „De pantheismo in philosophia". Nietylko wyzbył się dawniejszego uznania dla stanowiska myśli spekulatywnej, przyjmującej, że idea bezpośrednio odpowiada rzeczywistości, lecz wręcz je zaczepia jako błędne i niedostateczne. Nastąpił zwrot w kierunku kantowskiego krytycyzmu, a zarazem próba przekroczenia i tegoż na drodze uzupełnienia czynności rozumu potęgą twórczej wyobraźni.

Z powyższego pojmowania istoty rozumu wynika, że jeżeli istotą ducha bezwzględnego ma być sam rozum, idea, jak chce filozofja idealistyczna, to najwyższemi jego kategorjami mogą być tylko takie, w których „niema jeszcze wyjścia ducha ze siebie do kształtu, do czynu, do żywota"[4]). Taką kategorją

[1]) Filoz. i Kryt. I, str. 16.
[2]) Tamże, str. 9.
[3]) Tamże, str. 20.
[4]) Tamże, str. 18.

jest n. p. samowiedza. Jednakże Bóg, pojęty jako czysta myśl, nie mógłby objawić się na zewnątrz „byłby bezmocen stać się stworzycielem“[1]). A jednak istnieje wszechświat z niezmierzonem bogactwem różnych form, jednak zbudowała się przeszłość, tworzy teraźniejszość i przyszłość wciąż się buduje. Musi zatem obok rozumu istnieć inny jeszcze pierwiastek ducha, mający siłę wywołania świata widomego do życia, pierwiastek organiczny, twórczy, kształtujący. Samo już istnienie uformowanego świata dowodzi, że zasada jego i przyczyna nie może być pojęta jednostronnie jako idea tylko i samowiedza, ale że jest wszechstronniejszą, że jest istotą twórczą. Tę organiczną, budującą i formującą potęgę metafizyczną, będącą potęgą bożą, nazywa Libelt „umem“. Indywidualno-psychologiczna wyobraźnia ludzka jest tylko jej odbiciem.

Punkt wyjścia całej konstrukcji filozoficznej tworzy słówko „wyobrażam“, jak u Kartezjusza „myślę”, a u Trentowskiego „jestem”. Każdy człowiek — tak rozprowadza autor myśl swoją — jest myślący i zarazem wyobrażający, bo żadna myśl nie powstaje bez wyobrażenia. Myśl jest zawsze i wszędzie, a tak samo zawsze i wszędzie towarzyszy jej wyobrażenie, będące jej szatą, „obłoczą”, formą. Z bytem bowiem myśli, jako treści, wewnętrzności, idealności, koniecznie połączony jest jej wyraz. Co niema pojawu, to niema i bytu[2]). W dalszym ciągu okaże się, iż ten ściśle psychologiczny punkt wyjścia pociągnie za sobą doniosłe konsekwencje filozoficzne. Na razie jednak autor tylko jeszcze konstatuje, iż wogóle wszędzie znajduje się wyobrażenie czyli przedmiot wyobrażony. Słówko „wyobrażam” ma bowiem dwojakie znaczenie: 1) czynne (wyobrażam sobie coś) i 2) zaimkowe (wyobrażam siebie[3]). Obydwa znaczenia wypowiadają: kształcę, tworzę obraz. W znaczeniu czynnem będzie to obraz przedmiotu zewnętrznego w subjekcie — w znaczeniu zaimkowem obraz podmiotu w przedmiocie. Z tej ogólności wyobrażania, zachodzącej tak w umyśle, jak i we wszelkich fizycznych i duchowych objawach, wnioskuje autor, że wyobra-

[1]) Filoz. i Kryt. I, str. 17—18.
[2]) Tamże, t. II. str. 8.
[3]) Tamże, str. 29.

żanie jest takim samym ogólnikiem i pewnikiem, jak myślenie. Rozum więc i wyobraźnia czyli „um” to dwie współistotne potęgi ducha, tworzące we wzajemnem przeniknieniu się „umysł” czyli potencję ducha, której jednak, by stała się rzeczywistością, potrzeba jeszcze trzeciego pierwiastka, tj. woli.

Z zasadniczego słówka „wyobrażam” wyprowadza autor trzy pierwsze rzeczywistości ukształtowane czyli „trzy prawdy umnicze”, a mianowicie: 1) Boga, podmiot wyobrażający bezwzględny, niczem nieograniczoną potęgę obrazowania, nieskończone źródło stwarzania, 2) przedmiotowość wyobrażoną i wciąż wyobrażaną, kształtowaną, czyli świat przyrody, podlegający nieustającej przemianie form, 3) przedmiotowość wyobrażoną i zarazem wyobrażającą, t. zn. zdolną do własnego wyrażania się; jest to człowiek i sam ukształtowany i dowolnie wypowiadający się w danym mu materjale[1]). Z wymienionemi trzema prawdami umniczemi łączą się trzy „potęgi umnicze”: 1) obraźnia czyli potęga umu bezwzględna, stwórcza, wydająca formy pierwotne, 2) wyobraźnia, potęga względna, um ludzki, twórczy, wytwarzający formy pochodne przez przetwarzanie istniejących już form pierwotnych, 3) przeobraźnia, przedmiotowa potęga umu czyli potęga natury, powodująca tworzenie się form samych przez się, bez wiedzy i woli, w materjale stworzonym, objawiająca się w ustawicznem, biernem przekształcaniu form, a zatem przedstawiająca tylko szereg form przechodnych[2]). Charakterem obraźni boskiej jest uwiecznianie form — wszystko, co wyprowadza obraźnia, jest wieczne i nieskończone. Wyobraźnię ludzką natomiast cechuje właściwość utrwalania i rozwijania form w czasie. Wreszcie specyficzne znamię przeobraźni świata stanowi przemienianie kształtów — więc też wszystko, co kształtuje przeobraźnia, jest przemienne[3]).

Z powyższych prawd i potęg umniczych wyprowadza Libelt niesłychanie różnobarwne, lecz ściśle usystematyzowane bogactwo form i postaci. Każda z nich występuje w świecie, w ludzkości i w Bogu — wszędzie znajdują się formy obraźne,

---

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 23—24.
[2]) Tamże str. 23—40.
[3]) Tamże str. 38, 39, 41.

wyobraźne i przeobraźne, formy pierwotne i przechodne, a w świecie ludzkości nadto i pochodne. Ponieważ obecnem zadaniem naszem jest bliższe rozpatrzenie pojęcia Boga na tle filozofji umniczej, a w dalszym ciągu niepodobna będzie trzymać się ściśle schematu form, w jakie je Libelt ujmuje, podaję schemat ten poniżej i to w całości, a więc z uwzględnieniem także i tych form, które są w związku z innemi zakresami jego filozofji. Formy, które dotyczą interesującego nas zagadnienia, to przedewszystkiem bezpośrednie objawy Boga w przyrodzie i ludzkości, czyli pierwotne formy obraźne, dalej wyrazy każdorazowego momentu stwórczego, momentu wyprowadzania świata materjalnego i duchowego do bytu, czemu odpowiadają formy przechodne pierwotnych, a wreszcie tak formy pierwotne — nietylko obraźne, lecz zarówno wyobraźne i przeobraźne — jak i ich formy przechodne w Bogu. Albowiem „wszystka metamorfoza form, wszystek ich rozwój wyobraźny wypływać musi z potęgi bożej”[1]). Muszą one posiadać w nim swoje odpowiedniki, tworzące podstawę i ujście rozwoju i przeobrażania się form w naturze i ludzkości. Dla łatwiejszej orjentacji wyróżniam podkreśleniem formy, mające szczególniejsze znaczenie dla niniejszej pracy.

Formy pierwotne.

	Obraźne.	*Wyobraźne.*	*Przeobraźne.*
w świecie mater.:	*Siły*	Gatunki	Kształty
w ludzkości:	*Ideały*	Ustawy	Czyny
w Bogu:	*Wszechmoc*	*Nieśmiertelność*	*Czas.*

Formy przechodne.

Form:	*Obraźnych.*	*Wyobraźnych.*	*Przeobraźnych.*
w świecie mater.:	Ruch	Płciowość	*Atom*
w ludzkości:	Objawienie	Społeczność	*Natchnienie*
w Bogu:	*Wszechmożność*	*Wszechrozwój*	*Wszechobecność.*

---

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 48.

Formy pochodne.

Wzięte z form pierwotnych boskich.	*Wzięte z form pierwotnych ludzkości.*
Człeczokształty (anthropomorphizm)	Pięknokształty (sztuki piękne)
Światokształty (kosmomorphizm)	Całokształty (organizmy umiejętne i społeczne)
Świętokształty (hieromorphizm)	Dziejokształty (pamiątki, pomniki, nazwy).

Wzięte z form pierwotnych natury.

Ciałokształty (ucieleśnianie sił — praca).
Pracokształty (systemy nauk przyrodzonych — stany).
Tworokształty (wyrazy — płody).

2.

Jak wiadomo, osobowość Boga stanowi dla Libelta prawdę odwieczną, pewnik zaczerpnięty z chrześcijaństwa i dlatego wprowadzony bez uprzednich dociekań do jego spekulacyj filozoficznych. Ale jeżeli brak analizy kwestji istnienia bożego w owych czasach suwerenności metafizyki bynajmniej nie zadziwia, to jednak zastanawia dogmatyczne traktowanie pojęcia osobowości bożej. Inni bowiem myśliciele polscy, pomijając zwolenników t. zw. filozofji katolickiej, potępiających z góry wszelkie w tym względzie dowodzenie, właśnie temu pojęciu poświęcają szczególniejszą uwagę, usiłując wykazać jego konieczność na drodze djalektyki. Cieszkowski n. p. powołuje się w tej materji na bliższe wyjaśnienie kategoryj ogółu, szczegółu i jednostkowości. Tę ostatnią właśnie pojmuje jako indywidualną osobowość, skupiającą w sobie zarówno ogół w formie myśli, jak i szczegół w formie jednostkowego bytu[1]). Osobowość czyli „indywiduacja" to istota najpełniejsza, najkonkretniejsza, to duch w swej indywidualnej, żywej całości.

---

[1]) Cieszkowski, Bóg i palingenezja. Poznań 1912, str. 34, 36, 39—41; Ojcze Nasz. Poznań 1922. T. III, str. 47, 55, 59.

Również dla Kremera idea absolutna nie jest ostatniem słowem filozofji. Duch ludzki, jak mówi, znajduje ją w sobie, lecz zarazem poznaje, że „ona jest w nim dopiero zarodem, który rozwinąć powinien", że „nie jest myślą przez niego zrodzoną, lecz ma byt samodzielny". Okazuje się tedy, iż raz duch tworzy jedność z ideą, a drugim razem jej się przeciwstawia[1]). Stąd „wynika konieczność istnienia jestestwa, będącego pogodzeniem tej dwoistości", „konieczność logiczna stopnia, w którym już niema różnicy między duchem, a ideą bezwzględną", „w którym duch bez badania obejmuje ją w jej całości i prawdzie wiekuistej"[2]). Temu ostatniemu stopniowi odpowiada osoba bezwzględna[3]), „pojedyńcza, wiekuista, żyjąca, wiedząca siebie, zradzająca z siebie wszechbytności"[4]).

Niemniej Trentowski usiłuje djalektycznie wywieść „osobistość" Boga, chociaż przyznać trzeba, że w gruncie bronił tej samej panteistycznej tezy, jaka była rysem wspólnym całemu kierunkowi ówczesnej filozofji idealistycznej. Dopiero później odchylił się od pierwotnego swego poglądu, co wyraziło się w przyjęciu samowiedzy Boga bez względu na wszechświat, w specjalnem odróżnieniu Boga od bóstwa-człowieka[5]).

Libelt natomiast bynajmniej nie zabiega o uzasadnienie osobowości bożej. Pojęcie to stanowi dla niego pewnik, nie potrzebujący dowodu, oparty o tak charakterystyczne dla epoki romantyzmu pierwiastki irracjonalne: instynktu i wiary. Absolutna idea Hegla jest wprawdzie istotą bezwzględną, obdarzoną samowiedzą, a więc „istnieniem wypełnionem"[6]) t. zn. konkretnem, ale nie jest jeszcze osobą. Brak jej kategoryj, przysługujących osobowości, jak indywidualność, nieśmiertelność, żywot wieczny, a nadto kategoryj czynu t. j. tworzenia, odkupienia, oświecenia, oddawna złożonych w pojęciu Boga osobowego. W poczuciu bowiem wszystkich narodów i wieków znajduje się

---

1) Kremer Józef, Logika. Warszawa 1877. § 199. str. 294—295.

2) Tamże. § 200, str. 295.

3) Tamże str. 296.

4) Tamże. § 203, str. 308.

5) W nigdy niedrukowanej „Bożycy". Ob. w tym względzie: Horodyski Wład., Bronisław Trentowski. Kraków 1913, str. 359—360.

6) Filoz. i Kryt. I. str. 18.

pojęcie ducha w znaczeniu osoby żywej, działającej, pojawnej przez kształt i materję. Tylko do takiej osoby przywiązane jest pojęcie nieśmiertelności. Więc system filozoficzny, oparty na samym tylko rozumie, nie może być prawdziwy, skoro w tej kwestji dochodzi do rezultatów sprzecznych z wiarą i z utajonem, instynktowem pojęciem wszechludów i czasów[1]). Dla stwierdzenia tego powszechnego poczucia nie potrzeba nawet sięgać w głąb historji pojęć religijnych. Duch człowieka bowiem co do natury swej jest dziś takim, jakim był przed wieki. Wystarczy mu przeto spojrzeć w głąb siebie, by odkryć tam to samo poczucie owej prawdy, którą napotykamy wszędzie w historji religji i sztuki[2]). Oczywiście ten głos utajony odzywa się także w filozofie.

Wiara religijna siłą wrodzonego instynktu pojmowała tedy po wszystkie czasy Boga jako ducha-osobę. Duch jako taki jednak nie manifestuje się wyłącznie przez myślenie, jak sądziła filozofja niemiecka, lecz wyraża się jeszcze przez czucia, uczucia, wyobrażanie, chcenie. I jeżeli już w znaczeniu prawnem wyraz „osoba" oznacza człowieka, mającego świadomość swej woli i prawo do jej objawienia, to temwięcej w znaczeniu religijnem jest on synonimem potęgi działającej i tworzącej, Boga żywego, wszędzie obecnego, objawiającego się poprzez kształty materjalne[3]). Duch nawet pojętym być nie może bez materji — tylko w połączeniu obu pierwiastków, duchowości i materjalności, dana jest możliwość żywota jako osoby[4]). Wyraz duch, jak powiada Libelt, oznaczał zawsze moc wyższą, bezpośrednią, działającą w szacie materjalnej. Nie był to niemiecki „Geist", pozbawiony materjalności i bezpośredniego działania. Duch bowiem nie jest przeciwieństwem natury, negacją materji. Jest nią tylko idea, myśl, duchowość natomiast żadna bez materjalności ostać się nie może[5]). Życie materjalne i życie świadomości są nierozdzielnie złączone, ich związek właśnie wytwarza życie ducha. Toć już w początkach historji ludzkości pojmowano istotę duchową jako potęgę twórczą, unoszącą się w „jednoistej", jak są-

[1]) Filoz. i Kryt. I, str. 21.
[2]) Tamże str. 20—21.
[3]) Tamże str. 19—20.
[4]) Tamże str. 20.
[5]) Tamże str. 121.

dzono i najmniej materjalnej szacie powietrznej, o czem świadczy Genezis mojżeszowa. A gdy nauka później rozbiła te wyobrażenia, rozkładając powietrze na pierwiastki chemiczne, to pojęcie ducha przeszło w wyobrażenie bliskoznaczne, mianowicie potęgi duchowej, znajdującej się w materjalności innej, doskonalszej, przenikającej czas i przestrzeń, t. zn. nieśmiertelnej[1]). Szczególnie u Słowian, a mianowicie w ludzie polskim, przechowało się pierwotne pojęcie ducha jako potęgi działającej w najczystszej materjalności, której wyobraźnia nadała kształt człowieka[2]), To też filozofja słowiańska nie neguje materji, ale uważa ją za konieczny warunek manifestacji ducha. Świadczą o tem dobitnie, powiada autor, przeciwstawiający się w tej sprawie filozofji niemieckiej myśliciele polscy Cieszkowski i Trentowski.

Poglądy Cieszkowskiego na osobowość Boga znał Libelt tylko z dzieła „Bóg i palingenezja“, spowodowanego wykładami berlińskiego profesora Micheleta. Upatruje w niem słusznie klucz do organicznej części systemu Cieszkowskiego odnośnie do tych dwu kwestyj[3]) i z szczerą radością wita zapowiedź przyszłej koncepcji ducha, tak zbliżonej do swej własnej. Już tutaj bowiem mówi Cieszkowski, że bez materji, bez cielesności niema ducha[4]), że „rzeczywistość, naturalność, cielesność jest środkiem jego i materjałem”[5]). A później, jak wiadomo, rozwinął jeszcze to pojęcie, określając ducha jako organiczną, wyższą jednię, zawierającą w sobie przeciwstawne momenty idei i materji. Duch to istota zmysłowo-umysłowa, to „wypadkowa bytu i myśli”, „trzeci wyraz wielkiego syllogizmu wszechświata”[6]). Podobnie Trentowski, który kusi się o połączenie realizmu i idealizmu w trzeci, wyższy typ filozofji uniwersalnej, mówi o jaźni czyli duchu jako o „różnojedni duchowości i materjalności”[7]).

W celu rozwiązania zagadnienia stosunku materji do ducha posługują się tak najbliższy Heglowi z polskich filozofów jak

---

1) Filoz. i Kryt. I. str. 99.
2) Tamże str. 101.
3) Tamże str. 122.
4) Cieszkowski August, Bóg i palingenezja. Poznań 1912. § 5, str. 138.
5) Tamże str. 43.
6) Ojcze nasz. Poznań 1922. t. III, str. 47, 50.
7) Trentowski Bronisław, Myślini. Poznań 1844. t. 1. str. VII—VIII. Chowanna. Poznań 1845. § 16.

i ten, który usiłował przewyższyć go swoją filozofją uniwersalną, metodą djalektyczną, zasadą pogodzenia sprzeczności. Libelt natomiast i tym razem wstąpił na drogę dogmatyzmu, tak charakterystyczną zarówno dla epoki oświecenia, jak i dla okresu romantyzmu. Epoki te bowiem nie pod każdym względem tworzą przeciwieństwa. Niejednokrotnie romantyzm czerpał swoje soki żywotne z dorobku kulturalnego wieku oświecenia, modyfikując je tylko odpowiednio do swego kąta patrzenia. Dość wspomnieć o dziedzinie pojęć społecznych lub życia politycznego. A co się tyczy zakresu przeżyć religijnych, to wiadomo, że już w drugiej połowie wieku XVIII następuje reakcja przeciw jednostronnemu kultowi rozumu, przeciw ciasnemu racjonalizmowi, starającemu się usunąć z religji wszelkie czynniki irracjonalne. Reakcja ta, tworząca równoległy do racjonalizmu nurt życia umysłowego, prowadzi do uznania za ostateczne kryterjum pojęć religijnych uczucia i instynktu, będących wedle niej wykładnikami najgłębszych tajników duszy ludzkiej. Na gruncie w ten sposób przez oświecenie przygotowanym występuje romantyzm z zupełnie już programowem głoszeniem praw i znaczenia pierwiastków irracjonalnych, tak w filozofji, jak w sztuce i w życiu codziennem. Prąd ten nie pociąga za sobą ani Kremera, ani Cieszkowskiego, ani Trentowskiego. Ulega mu natomiast Libelt, który poza oparciem się o instynktowe, wnętrzne poczucie prawdy, powołuje się jeszcze na świadectwo wszechczasów i narodów, a więc dąży do historycznego utwierdzenia swego poglądu. W tem dążeniu przejawia się znów właściwe oświeceniu, tendencyjne zagłębianie się w historji w tym celu, by wykazać w przeszłości potwierdzenie teorji „naturalnego" prawa, „naturalnej" religji i moralności — z czego wyrósł tak charakterystyczny dla romantyzmu historyzm. Trudno jednak uznać ten sposób uzasadnienia pojęć za dostateczny w filozofji. To też, jakkolwiek zasadnicza koncepcja ducha u naszych trzech myślicieli bardzo bliską wykazuje analogję, nie wolno nam było zataić mało filozoficznego sposobu utwierdzenia jej przez Libelta.

Istotę ducha, będącego jednostką w materjalnym pojawie[1]), tworzą więc samoświadomość i ustawiczne działanie czyli twór-

[1]) Filoz. i Kryt. I, str. 97.

czość. Dlatego też ducha przedmiotowego filozofji idealistycznej, jako nie odpowiadającego temu pojęciu, uważać można jedynie za duchowość przedmiotową, t. j. za ideę oderwaną, rozwijającą się poprzez pokolenia ludzkie i narody i wydającą „bujne owoce sztuk pięknych, ustaw i form rządu, rodzin, narodów i państw“ [1]). Nie stanowi ona jednak osoby, bo „nie maześrodkowanej wiedzy w sobie“ [2]). Przedmiotowość duchowa jest przeto tylko świadectwem ducha, chociaż filozofja niemiecka, zapatrzona w jedność i organiczność pierwiastka idealnego, nazwała ją duchem przedmiotowym. A porówno z samoświadomością, skoncentrowaną w jednostce, tworzy czyn, działanie, warunek ducha-osoby. Dowodem na to jest chociażby język nasz, powiada autor, w którym wyraz „duch“ zawsze oznaczał istotę twórczą, działającą [3]). Czyn domaga się samowiedzy, żadne więc mechaniczne prace i działania na miano to nie zasługują. Stanowi on wyłączny przywilej ducha. Wielką, nieocenioną jest zasługa filozofji nowoczesnej, iż pojęła ducha jako „myśl, wiedzącą się we wszystkiem co istnieje“ [4]). Jednakże stanowisko to jest niedostateczne i potrzebuje dopełnienia, które daje nowa filozofja słowiańska, pojmując ducha jako czynną osobowość. „W czynie“ dopiero „jest pełnia ducha, jest tchnienie zupełnej woli i zupełnej wiedzy“ [5]), jest całkowita jego rzeczywistość.

Należy dodać, że wedle przekonań autora każdy czyn, każde dzieło jest rezultatem współdziałania trzech potęg ducha: myśli, dającej treść, umu, tworzącego jej formę i woli, nadającej całości rzeczywistość. Jednak w „Systemie Umnictwa” Libelt zostawia kwestję woli na uboczu, gdyż postanowił poświęcić jej osobne badania filozoficzne, na co mu, nawiasem powiedziawszy, okoliczności życiowe już nie pozwoliły. Rozważa tedy tylko szczegółowo potęgę wyobraźni i jej stosunek do treści myślowej, rozpatrując w ten sposób ducha ludzkiego na stanowisku „dwójcy“ t. zn. jako umysł w nadanem mu przez siebie znaczeniu.

---

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 13.
[2]) Tamże II, str. 14.
[3]) Tamże I, str. 100.
[4]) Tamże I, str. 104.
[5]) Tamże I, str. 110.

3.

Natura ducha jest, zdaniem Libelta, wszędzie i zawsze jedna i ta sama, a różni się tylko ilościowo, t. j. stopniem potęgi i rozwoju swego. Zgadza się na to, jak powiada autor, tak filozofja spekulatywna, jak i religja, ucząca, że Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje [1]). Skoro zatem, wedle założenia „Systemu Umnictwa", istotę ducha stanowią rozum, wyobraźnia i wola, nie można samego nawet ducha bezwzględnego pojąć inaczej, jak tylko przyznać mu wszelkie potęgi w stopniu nieskończonym.

Bóg jest więc, tak jak człowiek, myślący i jednocześnie wyobrażający. Lecz do bezwzględnej potęgi umu odnosi się słówko „wyobrażam" jedynie w znaczeniu zaimkowem. Bóg może tylko siebie wyobrażać. Nie istnieje i nie może istnieć dlań żadna przedmiotowość, którąby sobie wyobrażał, bo stanowiłaby jego ograniczenie, co nie da się pogodzić z pojęciem ducha bezwzględnego [2]). Istnienie przedmiotowości w stosunku do Boga nietylko ubliżałoby jego nieskończoności, ale byłoby z nią wprost sprzeczne. Jak się okazuje, Libelt pozostaje wierny pierwotnemu swemu przekonaniu, że istota i zasada rzeczywistości musi być nieskończoną. „Prawdą jedyną i najwyższą jest Bóg" [3]), mówi, „krom którego niema innego absolutu, ani innego bytu" [4]) — więc jako takiemu przysługuje mu z konieczności predykat nieograniczoności.

Bezwzględny podmiot myślący i wyobrażający, dla którego nie istnieje żadna przedmiotowość, nie może dla tego właśnie wyrazić treści swojej idealnej inaczej, jak tylko przez akt stwórczy. Każda myśl jego mocą bożej obraźni odrazu staje się materjalną rzeczywistością. Bóg jako „wyobraziciel" jest zarazem stwórcą świata [5]). Myślenie, obrazowanie i wola bowiem do tego stopnia w nim się przenikają i warunkują, że co myśl za pomocą umu sobie uświadomi, to wola odrazu urzeczywistnia. „Wola to chce,

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 12.
[2]) Tamże II, str. 29—30.
[3]) Tamże II, str. 47.
[4]) Tamże I, str. 148.
[5]) Tamże I, str. 18.

co mądrość wie, a potęga może"[1]), mówi autor. A że Bóg ustawicznie jest czynny, nieustannie myśli i wyobraża, więc i zarazem ciągle stwarza świat, który stanowi jego symbol, wyobrażenie jego mądrości. Jasnem jest, że to odbicie istoty bezwzględnej musi posiadać, jak i ona, cechę nieograniczoności w przestrzeni i czasie[2]). Ponieważ świat jest wyrazem treści Boga, nie ma początku i końca mieć nie może. Jest nieskończony i odwieczny, jak nieskończonemi i odwiecznemi są mądrość, obraźnia i wola boża. Odwieczności tej nie można jednak uważać za przedmiotową, tak jak bożą. Raczej należałoby nazwać ją tylko współwiecznością — jest bowiem tylko światu nadaną przez odwiecznie czynne potęgi boże. Lecz „zawsze skończoność była przy nieskończoności i zawsze będzie“[3]).

Mimo tych niezwykle cennych atrybutów świat materjalny niezdolny jest do objawienia myśli bożej w zupełnej doskonałości. A nawet duch bezwzględny nie wyobraziłby się całkowicie, gdyby nie objawił swojej potęgi wyobrażania[4]), t. j. gdyby nie stworzył istot, mogących świadomie i czynnie wyobrażać siebie. Zadanie to spełnia człowiek, duch wyobrażony i wyobrażający za pomocą względnej potęgi umu, wyobraźni[5]). Wprawdzie czynne wyobrażanie sobie przedmiotowości zewnętrznej nietylko jest właściwe człowiekowi, lecz także zwierzętom i roślinom, a nawet t. zw. nieorganicznej naturze. Każde bowiem jestestwo już siłą faktu istnienia swego znajduje się w pewnym stosunku do reszty tworów. Stosunek ten, polegający na wzajemnem na siebie oddziaływaniu, jest wedle Libelta działaniem na formy i kształty, czyli wyobrażaniem w szerszem tego słowa znaczeniu. Człowiek i zwierzę wyobrażają sobie przedmiotowość za pomocą zmysłów, rośliny za pomocą naczyń, a rzeczy kopalne za pomocą atrakcji[6]). Do pewnego stopnia zachodzi w świecie natury nawet także wyobrażanie w znaczeniu zaimkowem, wyobrażanie siebie, lecz tylko zupełnie bierne, prawie martwe, bo nieświadome. Je-

[1]) Filoz. i Kryt. III, str. 2.
[2]) Tamże II, str. 24.
[3]) Tamże II, str. 49.
[4]) Tamże II, str. 23.
[5]) Tamże II, str. 25.
[6]) Tamże II, str. 30.

dynie więc człowiek może świadomie i dowolnie wyrażać swoją istotę.

W człowieku zatem Bóg uzewnętrznił sam rdzeń istoty swojej, stworzył ducha tej samej, co on, natury, tylko ograniczonego światem materjalnym, w którym żyje[1]). I jeżeli różnica między Bogiem a światem przyrody polega między innemi na tem, że w pierwszym jest nieograniczona samowiedza, której drugi najzupełniej jest pozbawiony, to różnicę między Bogiem i człowiekiem, między Stwórcą i twórcą, stanowi najpierw stworzoność drugiego, a potem ograniczoność jego treści i potęgi wyobrażania[2]). Um bowiem, jak powiada Libelt, przestawszy być w człowieku potęgą samoistną i nieograniczoną, zmienił — przez połączenie się z swoim tworem — istotę swoją. Więc potęgi ducha ludzkiego, jakkolwiek wypływają z potęg ducha bezwzględnego, są w rzeczywistości ludzkie i stworzone[3]). Skutkiem tego też boski przymiot stwarzania z niczego występuje w człowieku już tylko jako zdolność wyprowadzania nowych tworów z materjału stworzonego. A jest nim niekoniecznie sama materjalność, lecz zarówno i duchowość czyli idee boże[4]), tworzące podstawę wszelkich umiejętności, sztuk, ustaw. Z tego wynika, że nietylko nieskończony, mocą obraźni bożej do bytu wywołany świat natury, lecz także skończony świat twórczości ludzkiej jest boski. Jako dzieło tworu boskiego bowiem jest pośrednio dziełem i samego Stwórcy — a po drugie przedstawia w pewien określony sposób idee boże. Można więc nazwać jeden świat bezpośrednio, drugi pośrednio boskim.

A można to temwięcej, że w ludzkości i przez nią objawiają się właśnie najwyższe idee ducha bezwzględnego[5]). Cała natura jest wyrazem jednej tylko, wielkiej idei bożej, przejawiającej się w coraz doskonalszych formach. Przez człowieka natomiast, w ludzkości, wyrażają się te idee, które bez żywej wiedzy, bez świadomości istnieć nie mogą, jak np. idee dobra, piękna, prawa,

---

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 82.
[2]) Tamże str. 26. 31
[3]) Tamże str. 26.
[4]) Tamże str. 25—26.
[5]) Tamże str. 40.

mądrości i t. p.[1]). Pełnia ich wiedzy jest w Bogu, ale objawić mogą się tylko w istotach obdarzonych samowiedzą i zdolnością jej wyobrażania. Uzewnętrznienie ich dokonywa się więc za współdziałaniem umności boskiej i ludzkiej[2]). Dlatego to istnienie ludzkości równie jest konieczne, jak istnienie świata natury.

Mianem ludzkości obdarza jednak Libelt mieszkańców nietylko naszego planety, ale i wszystkich innych, zdaniem jego zamieszkałych ciał niebieskich — wogóle wszelkie istoty stworzone na obraz i podobieństwo Boga, a różniące się tylko stopniem podobieństwa i rozwoju. Ludzkość naszego planety nie stanowi ostatniego szczebla stworzenia, chociaż przez nas bywa za taki uważana[3]). Między Bogiem i człowiekiem bowiem istnieje niezmierzona przepaść, która może być zapełniona istotami o wiele od nas ludzi doskonalszemi, a jednak jeszcze nieskończenie niższemi od Boga. Ale będą to zawsze tylko odmiany ludzkości, przedstawiające rozmaite stopnie rozwoju ducha, zależnie od zewnętrznych stosunków światów, na których żyją. Wszystkie tedy ciała niebieskie są, a nawet muszą być zapełnione duchami nieśmiertelnemi, tworzącemi jakoby skalę doskonałości, która daje obraz istoty bożej[4]). Będą to istności, jak autor przypuszcza, od nas odmienne, a jednak zbliżone naturą ducha nieśmiertelnego[5]). W każdym razie ludzkość, jako najzupełniejszy wyraz Boga, zawsze i wszędzie istniała i zginąć nie może. To też przeistoczenie się, a nawet zaginienie naszego planety wraz z jego ludzkością nie zrobi żadnego wyłomu w nieskończonym łańcuchu stworzonych i wciąż stwarzanych duchów nieśmiertelnych, podobnie jak ubytek jednego planety lub słońca nie zakłóca porządku niezmierzonego wszechświata[6]).

Wszystkość stworzenia w nieskończoności przestrzeni i czasów jest więc zupełnym objawem Boga, jest jego istoty, jego mądrości całkowitym wyrazem. I gdyby człowiek zdolen był objąć cały świat w jego nieskończonym rozwoju dziejowym,

1) Filoz. i Kryt. II, str. 31.
2) Tamże str. 32.
3) Tamże str. 81.
4) Tamże str. 127.
5) Tamże str. 127.
6) Tamże str. 128.

miałby obraz całkowitego umu boskiego. Lecz ponieważ niema kresu wyobrażania bożego, a skończoność z natury swojej nieskończoności ogarnąć nie może, musimy zadowolnić się ułamkowem, niedostatecznem poznaniem, które jednak, mimo swej ograniczoności, pozwala nam wyprowadzić właściwe wnioski o istocie Boga.

4.

Wyżej ogólnie przedstawiony proces i wynik wyobrażania się ducha bezwzględnego domaga się dopełnienia szczegółowszem rozpatrzeniem objawów myśli bożej. A więc najpierw świata natury. Cechą charakterystyczną tej przedmiotowości wyobrażonej i wciąż wyobrażanej jest tworzenie się bezustanne, a zarazem nieświadome i nieoznaczone, jako całość, miejscem ani czasem. Zawsze i wszędzie bowiem jest czynny nieskończony, odwieczny jej Stwórca. Wieczną zatem jest materja, wieczną również i forma. Bóg stworzył je równocześnie — jedna bez drugiej istnieć nie może. Kategorją konieczną materji jest forma, postać, kształt; podstawą konieczną formy jest materja[1]), stanowiąca jej treść.

Jak wiadomo wyraz „treść" oznacza w filozofji Libelta pierwiastek idealny, myślowy. To też autor w rozbiorze pojęcia materji wykazuje niedwuznacznie, że istotą jej jest nie co innego, jak właśnie tylko myśl. Wprawdzie dotychczas, powiada, zwykliśmy do tego pojęcia przywiązywać wyobrażenie materjalności, czegoś, co zapełnia przestrzeń. I rzeczywiście, materja jest tem wszystkiem, czem ją w sposób zmysłowy chwytamy, ale jest niem tylko w swoich objawach, właściwościach, w swojem uzewnętrznieniu. Sama w sobie natomiast, w oderwaniu od swoich objawów, równa się czystej myśli, idealności, bez której i poza którą wcale nie istnieje. Twierdzenie to wyjaśnia autor zapomocą tak ściśle z materją związanego pojęcia podzielności. Miljonowa nawet cząstka ziarnka piasku, gdyby była możliwa do osiągnięcia, nie dałaby jeszcze materji czystej, lecz zawsze tylko złączoną z pewnemi objawami. Wszelkie natomiast matema-

1) Filoz. i Kryt. II. str. 49.

tyczne dzielenie jej w nieskończoność przekracza już granice materjalności i ma za przedmiot samą myśl [1]).

Tę uwagę Libelta niewątpliwie zaliczyć wypada do rzędu trafnych i głębokich orzeczeń na temat istoty materji. Potwierdza ją w istocie najwłaściwsza i najkompetentniejsza w tej sprawie dziedzina nauk przyrodniczych. Wszelkie bowiem badania przyrody, czy to organicznej, czy nieorganicznej, zmierzają w rezultacie do wyjaśnienia prawidłowości przebiegów fizycznych, do wykrycia pewnych praw, rządzących sferą materjalną, i sił, których ona ma być wytworem — czyli, innemi słowy, poszukują zawartego w niej pierwiastka idealnego. Libelt, jako filozof wykształcony na matematyce i naukach przyrodniczych, jasno zdawał sobie z tego sprawę. To też istotę materji widzi nie w czem innem, jak tylko w prawach natury [2]), które w ostatniej instancji pojmuje jako ideę bożą. Wyraz „prawo" bowiem — tak objaśnia nas autor — oznacza zasadniczo to samo co „prawda" [3]). Wprawdzie prawo względne, pisane, zawisłe od pojęć i stosunków ludzkich, nie zachowało pierwotnego swego znaczenia w całej pełni i niejednokrotnie różni się od prawdy. Jednak w znaczeniu bezwzględnem prawo identyczne jest z prawdą bezwzględną. Jeżeli zatem Bóg jest prawdą, jest także i prawem, które stanowi jego myśl, wiedzę, mądrość [4]). Takie uzasadnienie prawa natury, a tem samem materji, tłumaczy w zupełności ich odwieczność, której autor prawdopodobnie już z samych względów przyrodniczych nie byłby chciał się przeciwstawić.

A więc nie materja, będąca samą myślą, samą idealnością, wypełnia przestrzeń, tylko jej forma — wypełnienie bowiem przestrzeni już jest objawem, kształtem [5]). Wobec tego, zdaniem Libelta, niepodobna zgodzić się na przyjęcie jakiejś bezwzględnej, czystej materji, mającej tworzyć nibyto podstawę, podścielisko wszystkich form, a będącej sama w sobie wszelkiej formy

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 54.

[2]) Tamże str. 51. 55.

[3]) Tamże str. 51.

[4]) Tamże str. 51.

[5]) Tamże str. 55.

pozbawionem istnieniem [1]). Tak pomyślana materja, jako najczystsza abstrakcja, jako negacja wszelkich właściwości, jest niczem, równa się zeru i wogóle wcale istnieć nie może. Tylko ujęcie jej jako jedni treści i formy odpowiada warunkom egzystencji.

Jednakże znaczenie wyrazu „forma", jako pojawu materji, nie wyczerpuje się w pojęciu postaciowania treści idealnej w kształty zewnętrzne. Formą bowiem w dalszem znaczeniu jest to wszystko, co stanowi własności materji i co, równie jak ona, jest odwieczne [2]). Objętość, zapełnienie przestrzeni stanowi tylko jedną z jej własności, do których należą dalej: barwa, dźwięk, spoistość, podzielność, ciężkość i t. p. [3]). Wszystkie są wyrazem pewnych praw, które objawiają się w działaniu sił natury. Siły więc tworzą formy praw natury i są bezpośrednim wyrazem istoty stwórcy w świecie przyrody [4]).

Takie rozwiązanie kwestji może nasunąć pewną wątpliwość, którą Libelt też przewiduje i stara się wyjaśnić. Mianowicie przyznaje, że możnaby kwestjonować uprawnienie siły do nazwy formy. Nikt bowiem jeszcze siły nie widział, skutkiem czego uchodzi ona aż dotąd za coś niewidzialnego, niedotykalnego i niematerjalnego — jakże więc może stanowić formę [5])? Całą trudność w tej sprawie, odpowiada na to autor, powoduje niewłaściwe, materjalne pojmowanie siły [6]). A przecież siła to nic innego, jak tylko właściwość materji; każdą własność zaś sprowadza się w fizyce do działania sił. I każda z nich, czy to będzie barwa, dźwięk, spoistość, czy jakakolwiek inna własność materji, sama w sobie jest niepokazalną, z osobna przedstawić się nie da, chociaż zespół ich tworzy przedmiot [7]). Siły są więc niewidzialnością, niematerjalnością, a mimo to formą, objawem praw natury i jako takie warunkiem i podstawą widzialnej i na-

---

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 50.

[2]) Tamże str. 50.

[3]) Tamże str. 50.

[4]) W terminologji Libelta nazywają się „formami obraźnemi" Boga w świecie materjalnym.

[5]) Filoz. i Kryt. II, str. 51.

[6]) Tamże str. 52.

[7]) Tamże str. 71.

macalnej rzeczywistości. Są to odwieczne formy, które odwieczną świata istotę stanowią [1]).

Siły, jak mówi autor, zawierają boskość bezpośrednią, bo ich treść, prawa natury, są bezpośredniemi myślami bożemi. A ponieważ Bóg, jako istota nieskończona, wszystko sobą zapełnia, więc tem samem tak prawa natury, jak i siły czyli materja są wszędzie, zapełniają wszelką przestrzeń. Gdziekolwiekby bowiem była próżnia, tamby Boga nie było [2]). To też wszędzie i bezustannie zachodzi działanie sił, ustawicznie i na każdem miejscu dokonywa się dzieło stwarzania świata. „Wedle tych samych praw natury, odwiecznie przez siły do bytu wyprowadzonych, nieustannie nowe powstają światy, nowe planety, nowe słońca“ [3]). Chociaż więc świat równie jest odwieczny jak Bóg, to jednak, jako całość, nie odrazu i nie raz tylko został stworzony, lecz przeciwnie, ciągle bywa stwarzany. Niepodobna nawet przyjąć jednorazowy tylko akt stworzenia świata, gdyż w ten sposób zewnątrz Boga znajdująca się przedmiotowość stanowiłaby jego ograniczenie, co sprzeciwia się pojęciu ducha bezwzględnego. Natomiast unika się tej sprzeczności, pojmując Boga jako istotę ustawicznie czynną, stwarzającą. Pojęcie to jest wprost nieodzowne dla podtrzymania przysługującego duchowi bezwzględnemu predykatu nieskończoności. Odwieczne są tylko siły i przejawiające się w nich prawa natury. A nawet siły, aczkolwiek odwiecznie stworzone, ciągle bywają stwarzane, prawo natury bowiem czyli myśl boża ciągle się w siłę zamienia, pojawia i działa [4]). „Dziełem Boga bezpośredniem jest wyprowadzenie w każdem jestestwie w szczególności i w każdym gatunku jestestw tych wszystkich właściwości, które stanowią jego treść, jego celowość, jego przymioty, jego możność rozwijania się i wzrastania, zgoła możność jego żywota. A że przymiotowość każda jest siłą, przeto bezpośredniem dziełem wszechmocy jest stwarzanie sił“ [5]). Tak więc Bóg i odwiecznie świat stworzył i ciągle go stwarza. Siła nigdy nie ustaje w działaniu i ustać nie może,

---

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 56.

[2]) Tamże str. 50. 55. i III str. 137.

[3]) Tamże II. str. 56.

[4]) Tamże str. 59.

[5]) Tamże III. str. 107.

bo to żyjąca, nieustannie dzięki obraźni objawiająca się myśl boża.

Skutkiem działania sił nietylko powstają, ale i utrzymują się tak światy całe, jak i poszczególne twory. Siły bowiem czyli formy obraźne rozsypują się w nieprzeliczone formy pojedyńcze. Wszelkie kształty i właściwości świata natury są ich wyrazem i dziełem. Z drugiej znów strony każdy poszczególny twór jest, jako jedność wszystkich sił, mikrokosmem[1]). A wszelkie nieskończone odmiany kształtów i tworów stanowią jeden wielki porządek rozwijający się w czasie, i w ten sposób cała natura wyobraża jedną wielką ideę bożą: ideę prawidłowości, mechanizmu przyrodniczego[2]). Jakkolwiek bowiem w każdym pojedyńczym tworze wyraża się jedna myśl boża, to jednak dopiero ich całokształt objawia ideę prawa natury, gdyż wprawdzie każda idea jest myślą, bynajmniej jednak nie odwrotnie. Idea to myśl boża, zawierająca nieskończoną pełnię treści i dlatego zdolna do nieskończonego rozwoju[3]). A jednak, pominąwszy niezmienny porządek, objawiający się w obrocie ciał niebieskich, skłonni jesteśmy, powiada autor, do zapatrywania, że światem drobnych tworów w znacznej mierze rządzi przypadek[4]). Tymczasem wyraz „przypadek" ma znaczenie wyłącznie podmiotowe i jako taki, odnosi się tylko do tego, czego nie można było przewidzieć. Natomiast z objektywnego punktu widzenia przyznać trzeba powszechne panowanie przyczynowości.

Nie znaczy to jednak, by można ją identyfikować z ślepą koniecznością. Niezmienność i konieczność prawa natury jest bowiem wyrazem najwyższej, niezmiennej mądrości bożej, objawiającej się w ten sposób nietylko w świecie przyrody, lecz i w każdej myśli logicznej[5]). Właśnie matematyczna prawidło-

---

[1]) Filoz. i Kryt. II str. 92.

[2]) Tamże str. 73.

[3]) Tamże str. 82—83.

[4]) Jest to prawdopodobnie oddźwięk żywo wówczas dyskutowanego darwinizmu, dzisiaj na tym punkcie już przestarzałego, gdyż nauki przyrodnicze stoją bez wyjątku na stanowisku najściślejszej, z matematyczną ścisłością dającej się stwierdzić, prawidłowości przyczynowej, czego dowodem chociażby nowa gałąź nauk biologicznych, biometrja.

[5]) Filoz. i Kryt. II str. 65.

wość, wedle której siły działają, dowodzi niezbicie, że źródłem ich nie może być ślepe fatum, lecz przeciwnie, najwyższy rozum[1]. Działanie sił należy raczej pojmować jako Opatrzność boską, która nietylko stwarza świat, ale go utrzymuje i rządzi nim wedle celów swojej niezgłębionej mądrości. Bóg siłami natury jest w świecie obecny, władając niemi i nim rządzi, jest, jak uczy religja, wszędzie i na każdem miejscu. Pojęcie nieustannego stwarzania świata zawiera tedy filozoficzne pojęcie opatrzności, które „godzi się z prawdą biblijną, że bez wiedzy i woli Boga włos z głowy nam nie spadnie“[2].

5.

Bóg, jako źródło wszelkiego życia i istnienia, nadaje byt nietylko siłom, ale i wszystkim poszczególnym jestestwom. „Życie do samego Stwórcy należy, który je pierwotnymi siłami do bytu wyprowadza i utrzymuje“[3]. Stajemy z kolei przed problematem, jak dokonywa się akt stworzenia, jak materja, będąca myślą bożą, nabiera przez formę[4] rzeczywistości zmysłowej.

Wyraz „stwarzanie“ oznacza wyprowadzenie z niczego. Pojęcie to, zdaniem Libelta, od najdawniejszych czasów przedstawiało nieprzezwyciężoną trudność dla rozumu ludzkiego, który nie mógł pojąć, aby z „niczego” „coś” powstać mogło, ani aby „coś” w „nic” mogło się obrócić[5]. Rozum bowiem widzi samo przeobrażanie się formy, widzi, że „wszędzie jest początek dany“[6], a nie mogąc przez cofanie się wstecz dojść do żadnego bezwzględnego początku, przyjmuje aksjomat niestworzonej odwieczności świata. Tymczasem stanowisko takie równa się złudzeniu, analogicznemu do geograficznych pojęć starożytności. Gdy wówczas, skutkiem nieznajomości prawa grawitacji, nie umiano wyjaśnić sobie faktu utrzymania się ziemi w przestworzach, przypuszczano, że pływa ona na wodach, lecz nie pytano

---

[1] Filoz. i Kryt. III, str. 137.

[2] Tamże II str. 59, 65.

[3] Tamże str. 304.

[4] Wkraczamy tutaj w dziedzinę t. zw. przez Libelta „form przechodnych“ t. j. takich, którym formy pierwotne zawdzięczają swoje istnienie.

[5] Filoz. i Kryt. III. str. 3.

[6] Tamże str. 4.

już dalej, na czemby znów ów ocean spoczywał[1]). Nieinaczej, jak powiada autor, postępują rzecznicy teorji niestworzonej odwieczności świata każdemu, każdemu bowiem tworowi przypisują początek materjalny, odmawiając go jednak światu jako takiemu, który uważają na tym punkcie za szczególnie uprzywilejowany. A zadawalanie się takiem twierdzeniem nietylko trąci skrajnym dogmatyzmem, lecz nadto zawiera wyraźną niedorzeczność. Mianowicie: ogromowi jestestwa ma przysługiwać — niewiadomo na jakiej zasadzie — przywilej, którego odmawia się pojedyńczym tworom[2]).

Libelt, jak wiadomo, również zakłada, że wyraz Boga równie jest odwieczny, jak sam Bóg, lecz zarazem dokłada wszelkich starań, by z tem twierdzeniem pogodzić pojęcie stworzenia świata z niczego. Z jednej strony uważa myśl i obraźnię za współistotne i współdziałające potęgi boże, z czego wynika odwieczność objawu bożego, a z drugiej odrzuca tak emanację, jak i potencjalne istnienie materji. Wszelkie bowiem „tworzywo" oznaczałoby „niedostatek Boga samego, bo byłoby dlań potrzebą ku stworzeniu świata. Samo tylko „nic" nie ogranicza wszechmocy, więc tylko z niego świat stworzyć mogła"[3]). Bliższe rozpatrzenie się w pojęciu nicości wykaże, jak to, wedle Libelta, jest możliwe.

Znamy już niezaprzeczalne skądinąd twierdzenie autora, że każda właściwość sama w sobie jest niepokazalną, realnie nieistniejącą, i że tylko przez połączenie wielu takich niepokazalności powstają poszczególne przedmioty. Możnaby to twierdzenie interpretować w sposób pozytywistyczny, reasumując wywody Libelta w zdaniu: ciało jest tylko sumą swoich własności. Nietrudno nawet ze stanowiska autora zgodzić się na taką definicję, z jednem tylko, lecz bardzo ważkiem zastrzeżeniem: należy zbadać pochodzenie własności. A wtedy okaże się, że są to wytwory sił, a więc myśli bożych działających w świecie, i że skutkiem tego każdy twór przedstawia w pewien swoisty, choć ułamkowy i przemijający sposób, wielką ideę prawidłowości. Istotę tworu, jego treść, stanowi zatem pierwiastek idealny,

---

[1]) Filoz. i Kryt. III, str. 4.

[2]) Tamże str. 4.

[3]) Tamże str. 5.

własności natomiast tworzą tylko jego formę, jego objaw zewnętrzny. Jednakże Libelt nie myśli wcale o polemice z pozytywizmem — chodzi mu jedynie o wykazanie, że wszelkie istnienie składa się z nieistniejących osobno pierwiastków, czyli, że jest stworzone z niczego. „Każde ciało jest widzialnem przez same niewidzialności, wszelka przedmiotowość jest nieprzedmiotowości wypływem“[1]). Mamy jednak już pewną wskazówkę, jak należy pojmować początek świata.

Po lepsze zrozumienie możliwości powstania czegoś z niczego odsyła nas autor do matematyki. Owa mistrzyni form oderwanych oddawna tą prawdą operuje. Punkt matematyczny bowiem nie ma żadnej rozciągłości, jest niczem pod względem formy, a jednak ruch tego punktu tworzy linję. I dalej, poruszenie linji tworzy powierzchnię, aż w końcu powstaje oderwany kształt ciała, zawierający pełnię rozciągłości, poczętą punktem, t. j. żadną rozciągłością. Powstał więc z niczego, został wywołany do bytu samym ruchem[2]). Wprawdzie ciało w ten sposób uformowane stanowi tylko bryłę matematyczną t. j. abstrakcję, jednakże już w swojem oderwaniu daje formę gotową do zapełnienia się treścią. Analogicznie do powstania bryły matematycznej, można, zdaniem autora, przypuścić powstanie z niczego także i treści materjalnej, t. zn. można przyjąć pierwotny punkt treściowy, z któregoby ona się rozwinęła. Jak punkt matematyczny był twórcą wszystkich możliwych form oderwanych, tak punkt treściowy powinienby spełniać tę samą rolę w stosunku do treści materjalnej, do wypełnienia kształtów. Chodzi tylko o to, aby go znaleźć i udowodnić — a jest to ze stanowiska filozofji Libelta zadaniem znów nie tak bardzo trudnem.

Wiadomo bowiem, że autor pojmuje materję idealistycznie. Cokolwiekbądź zmysły nasze dostrzegają w przedmiocie, jest formą; treścią natomiast może być tylko pierwiastek idealny, myśl — a przy stwarzaniu sama myśl boża. Ów poszukiwany punkt treściowy jest zatem myślą treściową, t. j. skoncentrowanem w punkt pojęciem bożem[3]).

---

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 71.
[2]) Tamże III. str. 5.
[3]) Tamże str. 6.

W tem miejscu należy stwierdzić, że równorzędność nicości obu punktów, jakkolwiek na pierwszy rzut oka wydaje się wątpliwa, jednak ze stanowiska filozofji Libelta jest w pewnej mierze uzasadniona. Wprawdzie punkt matematyczny, jako najczystsza abstrakcja, istotnie pod względem formy jest niczem, czego z równą słusznością pod względem treści o punkcie myślowym czyli pojęciu powiedzieć nie można. Wszelka treść idealna jest przecież zawarta w ideach, znajdujących się w Bogu. Lecz zważywszy, że autor w rozpatrywanej przez nas kwestji stwarzania identyfikuje istnienie pojęcia z realnym, zewnętrznym bytem i zakłada, że pojęcie boże bez takiego zmysłowo uchwytnego wyrazu nie istnieje, można zgodzić się na to, że w chwili swego powstania, wyłonienia się z ogólnej idei i w oderwaniu od formy równa się ono nicości — lecz tylko w tem znaczeniu, że nie stanowi żadnej materjalnej rzeczywistości. A o to przecież właśnie autorowi chodzi.

Obydwa punkty, tak rozwija Libelt myśl swoją, są abstrakcjami: jeden matematyczną, drugi logiczną. A ponieważ forma bez treści i na odwrót, treść bez formy nie istnieje, przeto dopiero w połączeniu stają się punktem twórczym, nadającym byt tak treści, jak i formie. Pierwszy z nich to „nic" pod względem formy, a jednak jej twórca, drugi takie samo „nic" odnośnie do treści, a jednak jej początek i podstawa. Z połączenia obu powstaje trzecie „nic", które jest możnością wszystkich tworów i wszystkiej materjalności świata, „nic umysłowe", nazwane przez autora inaczej „punktem materjalnym" czyli atomem[1]). Tutaj dopiero znajduje wedle Libelta wyjaśnienie owo od wieków w filozofji tułające się pojęcie. Atom bowiem bywał pojmowany, tak jak i punkt materjalny, bez rozmiaru i jakości, ale obok tego jako najmniejsza cząsteczka materjalna i zarazem jako twórca wszystkich własności, które w jestestwach występują. Skoro jednak atomiści uważają atomy za ciała materjalne, mimo że nieskończenie małe i niedostrzegalne, to tem samem już przypuszczają kształt, ciężkość, objętość, wogóle wszelkie zmysłom dostępne właściwości, gdyż pojęcie materjalności je wszystkie implikuje. Tymczasem atom ma daleko głębsze, filozoficzne

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 6—7.

znaczenie. Nie jest wcale materjalnością, tylko jej twórcą, jest w punkt skoncentrowaną „umysłowością”[1]) ciała i może, podobnie jak punkt matematyczny, rozwijać się w ciała materjalne, wyprowadzać je z niczego do bytu. Każdy atom jest „nic”, ale to „nic“ już jest początkiem życia, które się z niego poczyna. Tym sposobem Bóg stwarza świat z niczego, a potęga jego jest potęgą nad nicością[2]).

Nietrudno zauważyć, że w tak uchwyconem pojęciu nicości mieści się to wszystko, co i w pojęciu bytu. „Wszystkość bowiem form to punkt; wszystkość treści także punkt; możebność świata całego w nieskończoności kształtów i jakości to atom jako trzecie „nic“[3]). Byt i nicość są więc, co do treści, jednem i tem samem.

Wiadomo, że od przeciwstawienia tych dwu pojęć i stwierdzenia ich tożsamości rozpoczyna Hegel swoją logikę. Jednakże już sam Libelt zwraca uwagę na różnicę, jaka zachodzi między heglowem, a jego pojmowaniem nicestwa. Hegel przeprowadza logiczną analizę pojęć czystego bytu i nicości i wykazuje, że pod względem treści są identyczne, bo oba czcze, puste, nieokreślone[4]). Pojęcie bytu nie zawiera w sobie nic więcej, niż sprzeczne z nim pojęcie niebytu, które ma znaczenie czystej negacji. Z takiej nicości, pojętej jako samo przeczenie, jak Libelt słusznie zauważył, nic wyprowadzić się nie da. Tylko nie wolno zapominać, że Hegel daje w logice teorję myśli spekulatywnej, jej rozwoju i stopni, i bynajmniej pojęciom bytu i niebytu nie przypisuje znaczenia metafizycznego, jak to czyni Libelt. To też metoda djalektyczna umożliwia dalszy postęp myśli przez połączenie obu powyższych pojęć w pojęcie „stawania się“, a chyba zaprzeczyłaby sama sobie i odstąpiła od swego zadania, gdyby tylko jednostronnie uwzględniała pojęcie nicości. Libelt świadom jest tego, że Hegel na zupełnie innej stoi platformie, a jednak oba pojęcia nicości z sobą porównywa. Mianowicie stwierdza, iż w dziedzinie czystej logiki „prawdą jest, co dawniej za powszechną prawdę uważano, że z niczego nic

---

[1]) „Umysłowość” to — w terminologji Libelta — potencja treści i formy.

[2]) Filoz. i Kryt. III. str. 9.

[3]) Tamże str. 10.

[4]) Logik I. str. 78.

powstać nie może"[1]). Dlatego też z swej strony nadaje pojęciu nicości znaczenie kategorji nie logicznej, lecz metafizycznej. Nicestwo wedle niego, jak już wiadomo, zawiera rzeczywistą potencję świata. „Punkty i atom nie są przeczeniem twierdzenia, ale są same twierdzeniem, są możebnością wszystkich kształtów i wszystkich treści. Jest to nicestwo pełne w sobie, jądro świata całego"[2]).

Przy tej sposobności nie zawadzi przypomnieć sobie, że chociaż z pojęciem nicości w znaczeniu potencjalnego bytu spotykamy się już u Arystotelesa, jednak koncepcja Libelta raczej zbliża się do filozoficznego stanowiska Eriugeny. Zazwyczaj uważa się — mówi Scotus o trzecim rozważanym przez siebie sposobie pojmowania bytu i niebytu — za byt wszelkie widome i zewnętrzne istnienie, odmawiając tego predykatu temu, co jeszcze jest ukryte w swoich przyczynach i należy do przyszłości, jak np. siła zawarta w ziarnku nasiennem. A jednak owa nicość jest bytem, chociaż jeszcze nie rozwiniętym w przestrzeni i czasie[3]). Podobnie atomy Libelta, jako momenty początkującego istnienia, stanowią nicość, ale zawierają pełnię bytu, jaka się z nich rozwinie. Jednak te pozornie z filozofją Arystotelesa zgodne rozważania odbiegają od niej w jednym zasadniczym punkcie, mianowicie w kwestji ostatecznego źródła potencjalności. Arystoteles bowiem, jak wiadomo, przyjmuje obok Boga potencjalny byt materji jako warunek wszelkiego materjalnego istnienia — Libelt i Eriugena natomiast głoszą niczem nieograniczonego Boga, wyprowadzającego świat do bytu z niczego. „Ten, który świat stworzył z nieuformowanej materji, stworzył ją także z niczego"[4]), bo „nic nie istnieje poza nim"[5]), mówi Eriugena, a Libelt, jak pamiętamy, dodaje, że wszelkie tworzywo oznaczałoby „niedostatek Boga samego". To też w jego filozofji wszelka potencjalność powstaje wraz ze stworzoną przez Boga formą przechodną atomu.

---

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 10.
[2]) Tamże str. 11.
[3]) De divisione naturae, I, 5.
[4]) Tamże III, 5.
[5]) Tamże II, 28

W ten sam sposób, w jaki świat przed wieki został stworzony, bywa i nadal ustawicznie przez wszechmoc boską stwarzany. Codzień i każdej chwili od punktu, nie mającego żadnej wielkości ani własności, będącego niczem, a w tej nicości potencją tego wszystkiego, w co się rozwinie, zaczyna się wszelkie powstające istnienie, każdy twór organiczny i nieorganiczny[1]). Same nawet systemy słoneczne nie mają innego początku. Różnica między poszczególnemi jestestwami zawarta jest jedynie w punkcie treściowym t. j. w myśli bożej. Atom bowiem rozwija się celowo wedle tej myśli czyli treści swojej, a punkt formowy kształtuje najmniejsze cząstki i narządy tworów nietylko celowo, lecz zarazem wedle ideału piękna, co znów jest najlepszym dowodem na działanie umności bożej w każdem jestestwie[2]). Tak więc wszechmoc boża okazuje się zarówno w ogromach tworów, jak i w najdrobniejszych, zaledwie dostrzegalnych istnościach. W każdym tworze natury działa „jedna myśl boża, jedno „stań się“ woli jego, jeden warsztat jego stwórczej potęgi, przy którym pracuje i kształtuje jeden promień obraźni jego”[3]). W ten sposób Bóg jest bezpośrednim stwórcą nietylko sił, lecz także wszelkich poszczególnych istności.

Rozwój atomu w ciała materjalne dokonywa się przez ruch, będący, jako pierwiastek życia, objawem woli bożej. „Żywot tworu” bowiem „to wola boża i niema innej definicji żywota“[4]), a jego formą, przejawem jest ruch. Jeżeli już w człowieku wola z myślą najściślej jest połączona, mówi autor, tak, że bez wiedzy niema woli, to ten sam stosunek musi zachodzić także w duchu bezwzględnym, i to nietylko jednostronnie, lecz z cechą odwracalności. „Każda myśl boża, będąca mądrości bezwzględnej jednym promieniem, jest więc zarazem i woli bezwzględnej jednym chceniem“[5]). Zatem punkt treściowy zawiera zarazem wolę bożą t. j. zarodek ruchu, który występuje w działaniach fizycznych i mechanicznych. Wszystkie twory powstają i rozwijają się za pomocą ruchu wedle raz na zawsze zakreślonych

---

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 11.
[2]) Tamże str. 114.
[3]) Tamże str. 16.
[4]) Tamże str. 17.
[5]) Tamże str. 9.

praw. „Wszędzie pokazuje nam natura, że nie swoją, ale obcą, wyższą wolę wypełnia"[1]). To też nie napotyka się w tworach nigdzie dowolności, ani bezcelowej różnolitości, lecz wszędzie ukazuje się rozmaitość uporządkowana i celowa, ujęta w typy gatunkowe. W każdym gatunku wyrabia się jedna, ściśle zakreślona myśl boża, stąd w każdym działają pewne niewzruszone prawa jako podstawy rozmaitych kombinacyj form. I to tylko trwa niezmiennie, czem jestestwa są w Bogu i przezeń, t. zn. niezmienne są prawa natury i ich formy, siły. Co natomiast z samych tworów pochodzi, to umiera i ginie.

6.

Jednem potężnem ramieniem i wyrazem istoty bożej są siły, drugi wielki jej objaw stanowi, jak wiadomo, świat ludzkości, przez który wyrażają i w którym rozwijają się „najdoskonalsze połyski bóstwa: idee piękna, dobra, prawa, mądrości, sprawiedliwości, pożytku, szczęśliwości"[2]). Idee w ludzkości odpowiadają prawom natury w świecie przyrody. Nie zachodzi między niemi nawet żadna różnica stopnia lub wartości, gdyż absolutnie rzecz biorąc, są jedną i tą samą mądrością bożą[3]), tylko w odmienny sposób wyrażoną. Więc idee mają się do ludzkości tak, jak prawa natury do świata materjalnego, t. j. stanowią jej wewnętrzną treść. Treści tej jednak potrzeba do pojawu formy, którą Libelt w tym wypadku znajduje w ideałach[4]). Wprawdzie, jak powiada, jest rzeczą przyjętą uważać w pierwszym rzędzie sztukę za właściwą dziedzinę ideału, skutkiem czego identyfikuje się go najczęściej, lecz jednostronnie, z pojęciem piękna. Bowiem znaczenie tego wyrazu jest niewątpliwie szersze, mianowicie oznacza zupełną doskonałość, „niedosięgniony pierwowzór wszelakich ukształtowań duchowych"[5]). Tymczasem piękno dotyczy tylko jednej strony formy, t. j. kształtów zewnętrznych, z pominięciem wszelkich innych jej odmian, które, jako zawierające inne idee, muszą mieć także swoje pierwowzory. Toć

[1]) Filoz. i Kryt. III, str. 55.
[2]) Tamże II. str 31.
[3]) Tamże str. 84.
[4]) Tamże str. 85.
[5]) Tamże str. 85.

mówimy nawet o ideale ludzkości, form rządu, wychowania i t. p., co w oczach autora najlepszym jest dowodem na to, że form idej nie należy szukać gdzieindziej, jak tylko w ideałach.

Stanowią one tedy, podobnie jak w przyrodzie siły, bezpośredni wyraz boskich idej w ludzkości, czyli, mówiąc językiem autora, tworzą obraźną formę Boga w drugim wielkim odłamie stworzonej rzeczywistości. Nie podlegają jednak przeobrażaniu, metamorfozie, jak poszczególne twory materjalne. Na to nie pozwala właściwy im charakter jedności duchowej, która może się tylko rozwijać, „rozrastać w sobie", nigdy natomiast przeobrażać. Zatem coraz pełniejszy i doskonalszy ich wyraz pojmować należy jako rozwój, który dokonywa się oczywiście w ludzkości i przez nią, skoro wogóle tylko w niej i przez nią możliwy jest objaw ideałów. Rozumie się, że nieskończoności pierwiastka boskiego odpowiadać może tylko równie nieograniczony proces rozwoju.

W całej pełni i nieskończoności swojej znajdują się więc ideały jedynie w Bogu. W człowieku natomiast objawiają się tylko w takiej mierze, jaką Bóg przy stworzeniu każdego poszczególnego ducha ludzkiego przewidział, mimo, iż w każdym złożył potencję wszystkich „prototypów" myśli swoich. Wobec tego nietrudno zrozumieć, że duch jednostkowy jest, jak powiada autor, tej samej istoty co Bóg, a myśl ludzka tej samej natury, co myśl boska. Nie należy ich jednak utożsamiać. Duch ludzki jest mimo wszystko zawsze tylko tworem boskim, ograniczonem, chociaż najdoskonalszem wyobrażeniem istoty bezwzględnej. I też z tego podwójnego tytułu, stworzenia i obrazu bożego, nabiera prawa do miana syna bożego.

Kwestja powstania ducha jednostkowego, aktu jego stworzenia, nie przedstawia dla Libelta żadnych trudności. Początkiem jego może być tylko atom, chociaż inny niż ten, z którego powstał świat materjalny, skoro przecież materja przenigdy ducha wydać nie zdoła. Jest nim więc, zdaniem autora, atom pomysłowy czyli duchowy, identyczny z pierwszym pomysłem człowieka tj. tchnieniem bożem, zawierającem całą potencję jednostkowego ducha nieśmiertelnego. Tak miarę zdolności, jak typ charakteru i całą wogóle umysłowość człowieka warunkuje jedynie pomysł boży. Z tego wynika, że już z pierwszą chwilą

życia dany jest cały przyszły rozwój ducha ludzkiego. Okolicznościom, wpływom zewnętrznym przypada w tym procesie rola drugorzędna. A ponieważ wszyscy ludzie, co byli, są i będą, wyrażają nieskończenie różnorodne pomysły boże, więc nie dziw, że autor wnioskuje, „iż dzieje ludzkości nie są działaniem bez rozumu i celu, lecz procesem, kierowanym mądrością i opatrznością bożą”[1]). Każdy duch odpowiada jednemu zamiarowi bożemu, tworzy jeden oddzielny ton w potężnym akordzie świata duchowego, jeden nieodzowny, choć drobny szczegół w harmonijnym i wielostronnym obrazie bożej wszechmocy.

Jak wiadomo, wedle przekonań Libelta, duch bez materji istnieć nie może. To też akt jego stworzenia łączy się najściślej z aktem materjalnego poczęcia człowieka. Życie wszelkich innych tworów rozwija się z samego atomu materjalnego, życie ludzkie natomiast powstać może jedynie dzięki połączeniu atomu materjalnego z pomysłem bożym. Nie znaczy to jednak, by duch ludzki podlegał wyższej niejako instancji prawidłowości sił, tylko, że jednocześnie z organizmem fizycznym powstaje, rozwija się i udoskonala. Człowiek-syn natury i człowiek-duch tworzą nierozerwalną jedność, podobnie jak jedną tylko jest wyrażająca się w obu myśl boża[2]).

Jako tchnienie ducha bezwzględnego, jako wcielony pomysł boży, jest duch ludzki istotą stworzoną, ma początek swój w czasie. Mimo to nietylko mógł, ale nawet musiał znajdować się odwiecznie w Bogu, który, jako nieskończona pełnia wszelkich idej, całą przyszłość obejmuje. Jednakże osobowość ducha poczyna się dopiero z chwilą jego stworzenia w czasie i połączenia z materją. Odtąd już trwa na wieki, przechodzi w nieśmiertelność. Realnie zatem istnieje duch-osoba tylko w świecie i poza światem, nigdy natomiast w „przedświeciu”, charakterem jego jest wieczność, a nie odwieczność, jak chce Trentowski[3]).

W czasie też spełnia czynnie swoje zadanie, jakiem jest objawianie i rozwijanie ideałów czyli urzeczywistnianie królestwa Bożego na ziemi. Rola ludzkości bowiem nie ogranicza się do

---

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 158.
[2]) Tamże str. 159—161.
[3]) Tamże II. str. 153.

biernego tylko ich wyobrażania. Bez świadomej celu twórczości, bez realizującego ideał czynu nie mogłaby nawet w przybliżeniu dać obrazu istoty bożej. A jak z jednej strony bierność, tak znów z drugiej chwilowe tylko i sporadyczne poczynania nie pozwalają jej osięgnąć wyznaczonego celu. Nieodzownym bowiem warunkiem rozwoju ideałów jest ciągłość prac i usiłowań, bezustanne dalsze budowanie na zdobytych już podstawach. Każdemu jednak celowi, jeśli nie ma pozostać czczem tylko marzeniem, muszą odpowiadać wiodące doń środki. To też realizacja tak wielkiego dzieła, jakiem jest urzeczywistnianie królestwa Bożego na ziemi, dokonywać się może tylko przy współudziale wszystkich pokoleń, wszelkich narodów i ludzkości [1]). Żadna jednostka nie jest odeń zwolniona, nie stoi i nie może stać poza nawiasem tego najwyższego, wszystkich ludzi obowiązującego zadania. Każde życie ludzkie tworzy jedno drobne ogniwo w wielkim łańcuchu czynów, którym te same przyświecają ideały, a nawet cała nasza ludzkość przedstawia tylko jeden drobny szczegół w całokształcie ich nieskończonego rozwoju [2]). Jedynie nieprzejrzane w swej mnogości i różnorodności wysiłki, prace i czyny mogą dać świadectwo o działających w nich ideałach boskich, tworząc zarazem poszczególne ich przejawy: religję, sztukę, umiejętność, państwa, prawa, instytucje i t. p. [3]) Jak bowiem czyny poszczególnego człowieka jednoczą się w obraz jego indywidualnego życia, tak dzieła i czyny wszechludzkości układają się w obrazy poszczególnych ideałów, nie naruszając jednak zasadniczego ich związku. A nawet mimo nieskończonych odmian form, w jakich przejawiają się ideały, jedność ich i organiczność tak jest uderzająca, iż filozofja rozumu nie zawahała się uznać ich za ducha przedmiotowego. Libelt natomiast, jak wiadomo, uważa je tylko za „przedmiotowość duchową", którą obdarza ogólnem mianem „ustaw" [4]).

Wszelkie ustawy, będące zawsze wyrazem ideałów lub pochodzących od nich idealików odnoszą się do Boga z podwójnego tytułu: raz jako objaw jego odwiecznej istoty, a po drugie

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 94.
[2]) Tamże str. 154.
[3]) Tamże str. 95.
[4]) Tamże str. 95.

jako twory, zawdzięczające mu swoje istnienie. Każdy bowiem pomysł ludzki, znajdujący wyraz zewnętrzny w czynach i ustawach, powstaje pod wpływem natchnienia, rozbudzającego energję boską w energji ludzkiej[1]). W ten sposób nietylko talent i genjusz, ale nawet umiejętność i sztuka, prawa i instytucje, wogóle wszelkie formy ideałowe pochodzą od Boga[2]). Nie znaczy to jednak, by Libelt zasadniczo wszelką czynność uważał za działanie wyłącznie boże. Przeciwnie, każdy człowiek, jako duch, już z natury swej musi być czynny, twórczy, chociaż do osiągnięcia swoich celów koniecznie potrzebuje współdziałania bożego. Każdy więc objaw ideałów czyli każda ustawa zawiera obok swej boskiej treści i boskiego początku jeszcze pierwiastek ludzki, wyrażający się w coraz to nowem i głębszem jej ujęciu i zastosowaniu. I właśnie ta ludzka strona ustaw tłumaczy możność ich spaczenia i nadużycia.

Bezustanna realizacja ideałów musi oczywiście prowadzić do coraz większego spotęgowania życia zarówno wewnętrznego jak i zewnętrznego. To też rezultat wiekowych prac i wysiłków człowieka przedstawia się objektywnie jako niepowstrzymany postęp ludzkości, świadczący dobitnie o coraz doskonalszem wszechstronniejszem wnikaniu w treść ideałów. Wprawdzie pewne okresy dziejów, w których ludzkość jakoby w rozwoju swoim się cofała, powyższą tezę pozornie podają w wątpliwość. Jednakże i tutaj, zdaniem autora, należy liczyć się z faktem, iż niejednokrotnie głębsze i szczegółowsze badania wykrywają pewne elementy postępu nawet tam, gdzie ich poprzednio nietylko nie dostrzegano, ale gdzie ich się bynajmniej nie spodziewano. Niezawsze bowiem można odrazu ocenić stosunek każdego kroku społecznego do całości dziejowej.

Jako objaw nieskończonych w swej doskonałości ideałów postęp ludzkości nie może podlegać żadnym ograniczeniom. Nigdy bowiem, mimo najdłuższych i najwięcej wytężonych usiłowań, skończoność nie zdoła dać dorównanego obrazu nieskończoności. To też, chociaż narody i ludy coraz nowe zdobywają prawdy, chociaż ideały dobra, piękna i szczęścia społecznego

---

1) Filoz i Kryt. III, str. 183.

2) Tamże II, str. 102—103.

coraz bujniej się rozwijają, jednak królestwo Boże nigdy w całej pełni na ziemi nie zapanuje. Tylko cząstkowa i stopniowa jego realizacja, ciągłe zbliżanie się do jego doskonałości może być właściwem zadaniem ludzkości, które ona też w miarę sił spełnia. Co jej bowiem dzisiaj jako najwyższy przyświeca ideał, to jutro już maleje wobec odmiennej, doskonalszej jego postaci. Charakterystycznem jej znamieniem jest więc nieustanny i wszechstronny postęp. Dzieje kultury najlepszym są tego dowodem.

7.

Wszystko, co powstaje i rozwija się, co istnieje lub przemija, jest rezultatem działania sił lub ideałów. Żadna dalsza rzeczywistość nie świadczy o innym jeszcze sposobie objawiania się ducha bezwzględnego. Ponieważ tedy, jak wiadomo, zarówno prawa natury, jak i idee rozwijające się w ludzkości w istocie swojej są myślami bożemi, nietrudno pojąć, że Bóg musi być wszystkowiedzący i zarazem wszędzieobecny. Wszechwiedza jego bowiem objawia się odrazu w formach zmysłowych, przez co staje się równocześnie wszechobecnością[1]).

Ale nietylko dlatego Bóg jest wszędzieobecny, że wszechświat stanowi wyraz jego wszechwiedzy, że wypowiada mądrość jego. Raczej — i to przedewszystkiem — dlatego, że sam ustawicznie w świecie jest czynny, że nieustannie go stwarza i nim kieruje. Toć każdy poszczególny twór natury, chociaż zazwyczaj uchodzi tylko za produkt działania sił, w rzeczy samej powstaje przez akt stwórczy z atomu materjalnego, zawierającego myśl, um i wolę bożą. Podobnie gatunki i siły zawdzięczają istnienie swoje wyłącznie bezpośredniemu działaniu bożemu, nadającemu im byt za pośrednictwem form przechodnych płciowości i ruchu. Właściwe przyrodzie „tworzenie się“, mające pozór niezmiernie precyzyjnie funkcjonującego mechanizmu, polega przecież w istocie swej na bezustannie stwórczym czynie bożym, objawiającym w nieskończoność wielką ideę prawidłowości.

Nieinaczej ma się stosunek Boga do świata ludzkości. Nietylko go stwarza, ale jeszcze bez przerwy wpływa na rozwój

[1]) Filoz. i Kryt. II str. 118.

jego dążności i usiłowań. Wszystkie zgoła czyny, ustawy i ideały przez niego się rozwijają. Jako ich formy przechodne, czyli jako trzy kanały, przez które wpływ boży udziela się duchom stworzonym, wymienia autor: natchnienie, społeczność i objawienie[1]).

W ten sposób wszechobecność boża zapełnia wszystkie przestrzenie i czasy, a wraz z uwzględnieniem pierwiastka woli daje pojęcie żywej, osobowej istoty Boga w kategorji wszechprzytomności[2]). Jako taka nie poprzestaje jednak tylko na stwarzaniu poszczególnych istności, ani nawet na ich rozwijaniu i zachowywaniu. Obejmuje także przyszłość, a tem samem przygotowuje warunki istnienia dla coraz nowych gatunków tworów, wyznaczając zarazem ich czasowe po sobie następstwo. Wszystkiem kieruje, wszystkiemu zaradza, jest więc w najpełniejszem tego słowa znaczeniu Opatrznością. Zdaniem Libelta jedynie przymiot wszechobecności bożej umożliwia wogóle działanie opatrznościowe, nie ograniczające się tylko do z góry pomyślanego i przewidzianego układu jestestw. Bez niego bezustanne rządzenie światem, ustawiczne wpływanie na spełnianie się planów bożych na ziemi nawet pomyśleć się nie da.

Pojęcie wszechobecności bożej jednakże nietylko tłumaczy nieustanne stwarzanie świata i opatrznościową nad nim opiekę. Wyjaśnia ono nadto powstanie i znaczenie czasu. Czemże bowiem jest czas? Otóż treścią, wypełniającą oderwaną formę czasowości, lecz treścią zmienną, ulegającą metamorfozie. Właściwie czas to ruch. Nie może go być tam, gdzie nic się nie dzieje, t. zn. gdzie niema powstawania, rozwoju i zanikania. Bóg więc stworzył go wraz z światem i ciągle z tymże na nowo go stwarza. Tysiąclecia wypełniają z jednej strony czyny i dzieje ludzkie, z drugiej przemiany i rozwój tworów natury. A tak samo jak przeszłość, przedstawia nam się i ten punkt nieuchwytny, który nazywamy teraźniejszością, jako pełnia życia w naturze i w ludzkości. Zato nierównie mniej łatwo pojmujemy, iż także przyszłość jest wypełnioną już formą czasu, gdyż według utartego mniemania to, co dopiero ma powstać, jeszcze istnieć nie

[1]) Szczegółowszy rozbiór tych form należy do dziedzin epistemologji i filozofji społecznej.

[2]) Filoz. i Kryt. III, str. 270.

może[1]). Tymczasem przyszłość nie równa się zeru, nicości, lecz z absolutnego punktu widzenia jest czemś, ma jakąś treść, i to właśnie tę, która staje się teraźniejszością i zamienia w przeszłość. Pierwiastek idealny, przejawiający się przez przyrodę i ludzkość, istnieje zawsze, wiecznie, bo to myśl boża, która tylko coraz inne przybiera kształty i wyrazy. I właśnie ta okoliczność naprowadza autora na domysł, że czas najściślej związany jest z istotą bożą. Przeszłość i teraźniejszość zachodzą w samem tylko stworzeniu, więc oddalają niejako wyobrażenie czasu od istoty Stwórcy. Dopiero pojęcie wypełnionej przyszłości okazuje go nam jako formę boską.

Oczywiście czasowość boska różni się nieskończenie od czasowości świata. Dla Boga bowiem nie istnieje żadna przedmiotowość. Jako nieustannie czynny, wszędzieobecny stwórca świata jest on wszędzie i zawsze sobą, jest trwałą obecnością, ciągłą teraźniejszością, czyli tem, czem przedmiotowość właśnie nie jest i nigdy nie będzie. Zarówno przeszłość, wynikająca z metamorfozy form, jak i przyszłość, która odnosi się do mającej dopiero powstać przedmiotowości, mają znaczenie jedynie dla świata stworzonego. Bóg natomiast, jako istota nieskończona, obejmuje równocześnie wszystko, co było i co będzie, jest, jak powiada autor, w zmiennej rzeczywistości zawsze sobą[2]). Czasowość boska zatem to nieustanna teraźniejszość. I ona to, a nie względne, wyłącznie do stosunków życia stworzonego przywiązane formy przeszłości i przyszłości, wyraża prawdziwe i bezwzględne znaczenie czasu. Empiryczne jego objawy powstające przez przedmiotowość, zmianę i ruch, tylko z tej wiekuistej, ściśle z wszechobecnością bożą złączonej formy biorą początek.

Jakkolwiekbądź będziemy się zapatrywali na codopiero przytoczone wywody Libelta, jedno przyznać trzeba: mianowicie, że można bronić punktu widzenia, który w dziedzinie myśli przyznaje przyszłości tyle rzeczywistości, co teraźniejszości, i tyle znaczenia, co przeszłości. Wszelka przyszłość bowiem stanie się pewnego dnia przeszłością. I jeżeli dzisiaj widzimy przeszłość taką, jaką istotnie jest, to musiała wtedy, gdy jeszcze nie

---

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 130.

[2]) Tamże str. 130—132.

była nadeszła, być identyczną z tem, co poznamy, gdy stanie się przeszłością. Można więc pod pewnym kątem widzenia zgodzić się na stanowisko autora, że różnica jakościowa, odczuwana przez nas między przeszłością i przyszłością, nie jest istotną, tylko różnicą w odniesieniu do nas[1]).

Czas względny, empiryczny jest więc uwarunkowany bożym przymiotem wszechobecności, której nie należy jednak pojmować ani czysto materjalistycznie, jak to czyni materjalizm, ani tylko idealistycznie w znaczeniu idei rozlanej we wszechświecie, jak uczy Hegel. W obu wypadkach bowiem dałaby ona tylko wyobrażenie trwania. Jeżeli natomiast ma być źródłem czasu, powstającego wraz z ruchem i przemianą rzeczywistości, to, zdaniem Libelta, należy jej przypisać działanie, twórczość, co jest właściwością jedynie istoty osobowej, ducha. Musimy ją tedy uważać za potencję całkowitej istoty bożej, która na stanowisku filozofji woli stanie się wszechprzytomnością żywego, osobowego Boga.

Potwierdzenia swoich wywodów szuka autor w analogicznych poglądach Ojców Kościoła. Szczególnie powołuje się na św. Augustyna, który uczy, że Bóg nie jest obecny tylko w pewnem określonem miejscu, lecz jako twórcza substancja świata „wszędzie sam w sobie jest całym sobą. I raczej w nim jest wszystko, jakoby sam był miejscem, chociaż miejscem nie jest"[2]).

Wszechobecność boża, wyrażająca się w atomach, przez które każdej chwili świat stwarza, i w natchnieniach, które warunkują rozwój ideałów w ludzkości, stanowi jakgdyby harmonijny i organiczny ich związek, objawiający żywe działanie wszechmocy bożej. Jako właściwość, umożliwiająca proces ciągłego powstawania i rozwijania wszechświata, należy do grupy form przechodnych, mianowicie tworzy formę przechodną czasu[3]). A znów właściwy temuż charakter przeobrażania niezawodnie mówi o jego przynależności do szeregu form przeobraźnych. Otóż w istocie czas oznacza formę przeobraźną, a raczej samą przeobraźnię

[1]) Porówn. Russel Bertrand, Le mysticisme et la logique (tłum. Jean de Menasce), Paris, Payot, 1922, str. 36—43. — Dokładniejszy rozbiór libeltowskiego pojęcia czasu, jego stosunku do przestrzeni, jak i analogje historyczne znajdą uwzględnienie w rozdziale o filozofji przyrody.

[2]) Filoz. i Kryt., III, str. 272.

[3]) Tamże str. 269.

w Bogu. W duchu bezwzględnym bowiem mogą istnieć tylko potęgi umnicze miast określonych form, które sprzeciwiałyby się jego bezwzględności[1]). Przeobraźne i wyobraźne formy świata stworzonego posiadają w Bogu swoje wieczne, nieskończone odpowiedniki w postaci potęg przeobraźni i wyobraźni, z których pierwszą przedstawia właśnie czas.

Za takiem pojmowaniem czasu przemawia dwojakie jego znaczenie: niezmiennego trwania i bezustannego przeobrażania. Pierwsze odnosi się wyłącznie do istoty bożej, drugie do jej objawu — świata, wraz z którym ustawicznie bywa stwarzany. Z podobnem pojęciem czasu spotykamy się w neoplatonizmie. Wprawdzie nabiera ono u Plotyna jeszcze swoistego zabarwienia jako wykładnik życia duszy świata i jej dążenia do swego celu t. j. do sfery idej[2]). Nadto, jak wiadomo, nie znajdziemy w „Systemie Umnictwa" uwzględnienia pierwiastka niebytu, któremu jednak Plotyn odnośnie do przeszłości i przyszłości poświęca pewną uwagę. Dla Libelta przeciwnie wszelkie odmiany czasu wypełnione są właściwą im treścią. Mimo to trudno zamknąć oczy na zasadnicze podobieństwo obu koncepcyj. Tak Libelt bowiem jak i Plotyn uważają czas za odbicie wieczności i ponadczasowego porządku w absolucie w tem samem znaczeniu, w jakiem przedmioty stanowią odbicie idej u Platona. Tutaj wyraźnie ujawnia się w systemie Libelta moment już czysto platoński.

8.

Wszechobecność boża nie może — bez popadnięcia w sprzeczność z tem, co oznacza — ograniczyć się tylko do świata zjawisk, którego charakterem jest ustawiczna zmienność i ruch, przechodzenie w przeszłość i stawanie się teraźniejszością. Musi sięgać z natury rzeczy i tam, gdzie względne formy czasu już nie obowiązują, gdzie panuje niepodzielnie czasowość bezwzględna t. j. trwanie bezczasowe — w dziedzinę żywota wiecznego, nieśmiertelności. Autor subtelną dostrzega różnicę między pojęciami odwieczności i wieczności. Odwieczność to, wedle niego, trwanie bez początku i końca, przed i po wszystkie wieki. Wieczność

[1]) Tamże II, str. 133.
[2]) Ennead. III, 7.

natomiast, owo bezpośrednie jej dziecię, ma początek, lecz nie kończy się nigdy, powstaje w czasie, a trwa po wszystkie wieki[1]). Jest utrwalaniem nieograniczonem żadnym czasem, a jako takie formą wyobraźną czyli wyobraźnią w Bogu.

Stosunek wieczności do czasu przedstawia się więc w metafizyce Libelta nie jako stosunek przeciwieństwa, wzajemnego wykluczania się, jak zazwyczaj bywa pojmowany, lecz jako stosunek ciągłości nieprzerwanej, jako przejście jednej formy czasowości w inną, która stanowi niejako przedłużenie pierwszej. Wieczność bowiem to forma istnienia powstała w zmiennym i płynnym czasie empirycznym i zamieniona w ciągłą teraźniejszość, będącą, wedle Libelta, pełnią czasu, czasowością bezwzględną. Niema zatem wieczności bez czasu względnego i, na odwrót, wszelkie empiryczne przemiany czasowe, przeszłość i przyszłość, znajdują ujście swe w wieczności, jak wzięły swój początek z odwieczności. Czas bowiem, jak pamiętamy, to „syn nieustającej teraźniejszości Boga"[2]). A więc wieczność nie może wykluczać czasu względnego, który stanowi pierwszy jej stopień, lecz z drugiej strony nie realizuje się także przez czas i w czasie, jak twierdzi Cieszkowski[3]). Raczej powstaje w czasie i trwa bez końca.

Odpowiedź Cieszkowskiego na to zagadnienie brzmi nieco inaczej. Wieczność, zdaniem jego, nie może istnieć poza czasem, gdyż wtedy właśnie on tworzyłby jej granicę i temsamem zamienił ją w pewną odmianę doczesności[4]). Wieczność, jeśli ma być prawdziwą, a nietylko pozorną, musi obejmować wszelkie formy i oznaczenia czasowe. Jeżeli jednak zgodzimy się na to — a trudno nie zgodzić się — że Cieszkowski ma na myśli kategorję, nazwaną przez Libelta odwiecznością, to różnicę w poglądach uznamy za znacznie mniejszą. Toć odwieczność Libelta również obejmuje wszelką czasowość, przez nią bowiem się wyraża, chociaż nie realizuje. Tutaj właśnie tkwi istotna między obydwoma poglądami różnica.

---

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 120.

[2]) Tamże II. str. 177.

[3]) Ojcze Nasz. Poznań 1922. T. 1 str. 185—186.

[4]) Tamże str. 184—185.

Pojęcie wieczności w metafizyce Libelta stanie się zrozumialsze, gdy uwzględnimy jego treść. Wieczność bowiem, jako taka, jest, podobnie jak odwieczność, tylko abstrakcją czasową[1]). Treść jej natomiast tworzy to, co poczęło się w czasie, a istnieje wiecznie i tem samem zowie się nieśmiertelnem. Już wyjątkowa trwałość nieśmiertelności, powiada autor, wskazuje na osobliwą, nadzwyczajną jej treść, która zgoła nie może mieć źródła swego w przedmiotowości, czy to natury, czy ludzkości, lecz która pochodzić musi z Boga samego[2]). A potem nieśmiertelność, jako ciągłe utrwalanie, a więc działanie, oznacza nie jakąś formę nieruchomą, wrytą na wieki, lecz formę żywotną czyli poprostu żywot wieczny. Ponieważ tedy stanowi zaprzeczenie śmierci, która wszystko rozkłada na poszczególne pierwiastki, przeto odnosić się może jedynie do czegoś pojedyńczego, niezłożonego, t. zn. do jednostki nierozkładalnej, do „żywota zamkniętego w sobie", jak mówi autor[3]). A taką jednostką jest duch ludzki, który jako obraz ducha bezwzględnego, podobnie jak on, stanowi „całostkę w sobie". Nieśmiertelność zatem, którą Bóg obdarza ducha stworzonego, od niego samego pochodzi i tworzy niejako cząstkę wszechmocy. Duch jednostkowy pokonywa śmierć tylko dzięki nieziemskiej sile utrwalania swego istnienia. Zawdzięcza ją zaś odwieczności potencjalnych swoich pierwiastków, sił i ideałów, stopionych w nierozerwalną jedność.

Nieśmiertelność, przywiązana do nieprzeliczonych zastępów duchów jednostkowych, które Bóg stworzył i nieustannie do życia powołuje, temsamem ustawicznie bywa im nadawana, a raczej wraz z nimi stwarzana. Myśl boża bez przerwy objawia się w aktach stwórczych, mających zobrazować najdokładniej i najwłaściwiej istotę bożą. W tak pojętej nieśmiertelności jest Bóg obecny sam sobą, bo w niej, jak powiada autor, „rozpromienia się blask istoty jego"[4]), t. zn. całkowicie się wyraża istota boża. Zaś abstrakcyjnej formie nieśmiertelności odpowiada rzeczywistość żywota wiecznego. Bóg więc zapełnia sobą żywot wieczny,

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 120—121.

[2]) Tamże str. 122.

[3]) Tamże str. 122.

[4]) Tamże str. 124.

jak zapełnia świat natury i świat ludzkości. Ale jeżeli tam myśl jego zawsze tylko cząstkowo się objawia, to żywot wieczny daje obraz całkowitej jego istoty. Treścią jego bowiem są ideały, których przeróżny i wielostronny rozwój przedstawiają przeszłe do wieczności jednostki, całe pokolenia i narody, a wreszcie i ludzkości[1]. Każdy duch stworzony staje się tam pewnym określonym wyrazem istoty bożej, jednym kamykiem w nieskończonej mozaice rozwiniętych w świecie ludzkości ideałów[2]. Żywot wieczny „przedstawia“ zatem „majestat i oblicze Boga“, i nie jest niczem innem, jak „promienieniem wiekuistej mądrości jego“[3]. Nawet Bóg sam jest nieśmiertelnością czyli żywotem wiecznym[4], bo zapełniając wieczność istotą swoją, wyraża zarazem całkowitą swoją treść i utrwala ten wyraz na wieki. W tem znaczeniu jest więc nieśmiertelnością ducha stworzonego. A znów ze stanowiska filozofji umniczej nieśmiertelność stanowi formę bożą, która w swoim charakterze utrwalania na wieki jest formą wyobraźną w Bogu[5].

Jak czas uwarunkowany jest wszechobecnością bożą, stanowiącą jego formę przechodną, tak nieśmiertelność zawdzięcza istnienie swoje formie przechodnej boskiego wszechrozwoju[6]. Pojęcie to należy nieco bliżej rozpatrzyć, by zrozumieć nadane mu przez autora znaczenie. Czyżby ono wyrażało myśl, że istota boża, „Bóg cały i żywy“ podlega rozwojowi? Bynajmniej. Autor takiej interpretacji pojęcia wszechrozwoju wcale nie dopuszcza. Nazywa go bowiem nieustającym popędem wszechmocy do odwiecznego i nieustannego wyobrażania się, do wyprowadzania i rozwijania idej czyli mądrości bożej[7]. Treść jego stanowi „wszechidea, wszechmyśl, wszechmądrość boża“[8], którą wszechmoc czyli działanie boże odwiecznie i nieustannie ob-

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 126.
[2]) Tamże str. 169.
[3]) Tamże str. 125—126.
[4]) Tamże str. 124.
[5]) Formę bożą wyobraźną musi cechować właściwość uwieczniania.
[6]) Nieśmiertelność należy do szeregu form pierwotnych, powstających dzięki odpowiadającym im formom przechodnym.
[7]) Filoz. i Kryt. III, str. 276—277.
[8]) Tamże str. 274.

jawia. Wszechrozwój to, wedle słów autora, „nieustający rozbłysk wszechobecności“, a z punktu widzenia wyznaczeń czasowych „przymiot wszystko wypełniającej i wszędzie czynnej wszechmocy, uważanej w przeszłości i przyszłości, jak wszechobecność jest przymiotem wszechmocy z punktu widzenia teraźniejszości”[1]). Przeszłość obejmuje w postaci żywota wiecznego czyli nieśmiertelności in actu — jako przyszłość jest warunkiem mającej się ziścić nieśmiertelności, czyli nieśmiertelnością in potentia[2]). W Bogu samym, jak wiadomo, daremnie szukałoby się przeszłości lub przyszłości, jedynie nieśmiertelność rozkłada się na te dwa kierunki czasowe. Wszechmoc jednak zapełnia sobą oba, „jest bowiem tylko jeden Bóg przez i po wszystkie wieki“[3]). Wszechrozwój zaś stanowi potencję całkowitego jego żywota, jego twórczości, a w połączeniu z trzecim pierwiastkiem ducha, wolą, zamienia się na wszechpostęp wszechmocy zawierający „tak wszechkonieczność logiczną, jak wszechświatło mądrości bożej i wszechmiłość dobroci bożej“[4]).

Jak podstawę nieustannego stwarzania świata, wszechobecność bożą, autor określił jako organizm i harmonję wszystkich atomów i natchnień, t. j. form, od których wszelkie istnienie i działanie bierze początek, tak wszechrozwój pojmuje jako jednię form przechodnych drugiego stopnia[5]). Mianem tem obejmuje wszechpopędy społeczne i płciowe, tworzące konieczny warunek rozwoju „ustaw” i gatunków, czyli form wyobraźnych w ludzkości i przyrodzie. Wszechrozwój jest zatem, jako potencja rozwoju idej w ich objawie, jako rozwój wszechmocy bożej, tak jak i wszechobecność, nie formą tylko przejściową, lecz formą trwałą i żywą. Inaczej też form, odnoszących się do istoty bezwzględnej, pojąć niepodobna.

9.

Jeżeli rozum — wedle założenia „Systemu Umnictwa” — z natury swej niezdolny jest do poznania jakiejbądź formy, to

---

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 273, 275.

[2]) Tamże str. 273.

[3]) Tamże III. str. 274.

[4]) Tamże str. 279.

[5]) Tamże str. 276.

nic dziwnego, że „filozofja rozumu“ daremnie kusiła się o ujęcie i zrozumienie istoty bożej. Prawdą bowiem jest, że bez formy nic ani pojawić się, ani wogóle istnieć nie może. Z prawdy tej wynika zatem z niechybną pewnością, że nieskończona treść również musi mieć odpowiednią sobie formę — inaczej nie byłaby treścią, nie miałaby wogóle bytu. Czyli: Absolut, Bóg, duch bezwzględny bez formy obyć się nie może.

Wniosek ten usiłuje Libelt umocnić innemi jeszcze argumentami. Mianowicie powiada: trudno przypuścić, by Bóg, który nadał światu całemu byt i formę, bóstwa swego objawić nie potrafił. Takie mniemanie równałoby się uznaniu potęgi bożej za ograniczoną[1]), co jest niedopuszczalne, bo sprzeczne z pojęciem bezwzględności. A wreszcie, że istnieje specyficzna forma boża, czyli pojaw istoty bożej, wynika już z tego, że świat i ludzkość są tej istoty wyrazem[2]). Autor nie dostrzega, że popełnia tutaj najoczywistszy circulus vitiosus: z jednej strony istnienie świata uzasadnia istnieniem Boga wyobrażającego swoje idee, treść swoją — a z drugiej znów, pojaw istoty najwyższej, formę bożą, od której uzależnia byt ducha bezwzględnego, wyprowadza z istnienia świata uformowanego. Za główny argument należy tedy uważać pierwszy: niema treści bez pojawu, a do pojawu potrzeba formy.

W sprawie tej nasuwa się jednak pewna trudność, której autor też nie pomija. Jest to kwestja formy nieskończonej. Wyobraźnia nasza bowiem przywykła do chwytania samych form zmysłowych, dotykalnych kształtów, a zatraciła zupełnie poczucie formy nieskończonej. Niewątpliwie, powiada autor, przyczynił się do tego w znacznej mierze antropomorfizm tak religijny, jak i artystyczny[3]). To też ludzie pojmują tylko taką formę Boga, w którejby mógł się im pokazać w całym majestacie, zapominając o tem, że niemożliwą jest rzeczą, by człowiek skończony mógł ująć „nieskończoność we wszystkich jej przymiotach“[4]). Innemi słowy: istota boża w bezpośredniem doświadczeniu daną być nie może, bo ono zawsze jest ograniczone. Tymczasem potrzebę

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 13.
[2]) Tamże II, str. 46.
[3]) Tamże II. str. 114.
[4]) Tamże str. 113.

nieskończonej formy bożej zrozumieli już materjaliści. Jednakże nie umiejąc wyswobodzić się od wyobrażenia formy zmysłowej, a uważając materję za pierwiastek bezwzględny i wieczny, wzięli całą naturę za formę bożą. Przeciwstawili im się idealiści, uważający wszelki pojaw materjalny za przypadkowy i znikomy, a tem samem za niegodny idei. Nietrudno więc zrozumieć, że zagadnienie formy bożej wcale dla nich nie istniało. A tak jedni, jak i drudzy wogóle nie pojęli, że materja jako taka jest właśnie tylko myślą[1]).

Skoro jednak duch bezwzględny formą jest i być musi, zachodzi pytanie, jak ją bliżej oznaczyć. Autor w tej kwestji wcale się nie waha. Pojmuje ją jako syntezę formy, w której się prawo natury pojawia, t. j. siły i formy, w której się idee ukazują, t. j. ideału. Obiedwie w połączeniu dają formę ducha obejmującą nietylko świat materjalny, ale i duchowy. A wypowiada ją z wielką dokładnością wyraz oddawna w języku naszym znany i używany: wszechmoc[2]). Ilekroć nazywamy Boga wszechmocnym, tylokrotnie wypowiadamy formę bożą. Jest ona predykatem i nieodłącznym przymiotem Boga. Poza nim nikomu, ani naturze, ani całej ludzkości predykat ten nie przysługuje. Jest to forma jemu samemu właściwa, obejmująca wszystkie jego doskonałości i potęgi, wszystkie jego właściwości, wypełniająca, jako forma, całkowitą jego istotę. W wszechmocy spoczywa wszelka moc sił i ideałów, z niej i przez nią powstają wszystkie gatunki tworów i „ustawy", ona wreszcie ustawicznie stwarza pojedyńcze jestestwa i kieruje wszystkiemi czynami ludzkiemi. Jest prawdziwie obraźną formą bożą, bo odwieczną, bezwzględną i nieskończoną, a jej działaniem — stwarzanie.

Jak z określeń tych wynika, wszechmoc, obraźnia, umność boża w istocie są identyczne i tylko rozum ludzki pewne między niemi ustanawia różnice, zależnie od punktu widzenia, z jakiego je w danej chwili rozważa. Um, umność bowiem, to ogólne miano potęgi obrazującej. Obraźnia — to ta sama umność, właściwa jednakże Bogu samemu. Wszechmoc wreszcie, jako jedność wszystkich odwiecznych form obraźnych, sił i ideałów,

---

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 109.
[2]) Tamże str. 112.

jest całkowitem umności bożej zapełnieniem, a jako bezustannie stwarzająca niczem nie różni się od obraźni[1]).

Wszechmoc boża, jako bezwzględna i nieskończona, zawsze była, jest i będzie, wypełnia wszystkie przestrzenie i czasy. Nie mogła więc być nieznaną światu. Wcześnie też już ludy poznawały ją i wypowiadały, a pierwszy twórca tego wyrazu dokładnie pojął jego znaczenie. Zatarło się ono jednakże w późniejszem używaniu. I nikt już, wymawiając ten wyraz, nie pomyślał o formie Boga, gdyż przez formę rozumiał tylko kształt zmysłom dostępny[2]), z których żaden istoty bożej wyrazić nie może. Mimo to jednak Bóg ukazuje się w formach dotykalnych, wszechmoc bowiem ostatecznie tylko przez kształty staje się pojawną. A nawet prócz niej niema nic innego, coby się dało przedstawić — wszystko jedynie ją i przez nią się wyraża. Tylko przedstawialność jej jest nikła, gdyż ogranicza się do pojedyńczych form i chwil życia i nigdy w całej pełni uzyskać się nie da.

Podobnie jak siły i ideały, wszechmoc jest formą wypełnioną treścią. Nietrudno wykryć, co tę treść stanowi. Najpierw bowiem jest ona, wedle założeń autora, zawsze idealna, następnie jako jedność form obraźnych w świecie natury i w ludzkości, wszechmoc musi zawierać zarazem syntezę ich treści, t. j. wyrażonych w nich idej, mądrość bożą. Z tego punktu widzenia jest identyczna z wszechwiedzą bożą — niema bowiem poza prawami natury i ideami, według których ludzkość się rozwija, nic trzeciego, w czemby się mądrość boża objawiała. Pierwiastkowi treściowemu wszechwiedzy odpowiada pierwiastek formalny wszechobecności bożej, a syntezę ich stanowi właśnie wszechmoc, jako wypełniona forma Boga. Jest dalej jednością formy wyobraźnej i przeobraźnej, nieśmiertelności i czasu, w których swoją treść wyraża. Żywot wieczny to bezpośredni, przemienne i czasowe kształty natury to pośrednie jej obrazy. „W nieśmiertelności jest Bóg w stworzonych jaźniach, będących jaźni boskiej wyrazem. W czasie jest Bóg w stworzonej niejaźni jako w dziele stworzenia, które wyszło z jego łona... w wszechmocy jest całkowitą pełnią możności ducha swego; jestto obłocz

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 119.
[2]) Tamże str. 113.

jego jaźni boskiej"[1]). Ona obejmuje wszelkie formy, poprzez wszystkie przegląda, we wszystkich się przejawia, jeden bowiem jest tylko ostateczny warunek wszystkiego stworzenia, jedna bezwarunkowa rzeczywistość — duch bezwzględny[2]).

Z pośród ideałów, będących współistotą wszechmocy, najwyższym i najprzedniejszym jest ideał dobra[3]). Nietyle dlatego, że każdy ideał, jako zupełna doskonałość, jest dobrem sam w sobie, ile dlatego raczej, że z dobra, jako wspólnego źródła bierze początek. Wyraźnie i donośnie po raz już wtóry odzywa się nuta platońska w metafizycznych rozważaniach autora. A nawet Libelt jeszcze niejako przekracza stanowisko Platona, uważając dobro nietylko za ideał najwyższy, lecz za pełnię ideałów[4]). Dobro nieskończone bowiem stanowi i wypełnia istotę bożą. Jeżeli za jedyne dorównane określenie ducha uważać należy pojęcie czynnej osobowości, to najwyższem oznaczeniem absolutnego ducha jest dobroć. Bóg jest dobrocią samą[5]), jest sam w sobie dobry. Jako taki obejmuje w stopniu nieskończonym pierwiastki, wchodzące w skład wszelkiej dobroci: piękno, jako ideał formy, i prawdę, jako ideał treści. „Jest pięknem nieskończonem i prawdą nieskończoną w jedni"[6]). Gdziekolwiek i jakkolwiek się objawia, czyni to jako dobro najwyższe. „Obecność dobroć jego okazuje, przyszłość zapowiada, przeszłość ją udowadnia"[7]). Stwarzanie ludzkości jest jedynie dziełem tego najwyższego przymiotu bożego. Bez niego „żywot wieczny byłby próżnią samą, a natura pustkamiby stała"[8]). Bóg nie byłby dobrem nieskończonem, gdyby ideałów ludziom nie objawiał, gdyby przez ludzkość nie rozwijał królestwa swojego bożego. Objawienie jest nietylko miarą, ale nawet istotą dobroci Boga. Z tego wynika, że i celem stworzenia świata może być jedynie dobro i to bezwzględne[9]).

---

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 133.
[2]) Tamże II. str. 135—136 i III. str. 13.
[3]) Tamże II. str. 252 i III, str. 200, 218.
[4]) Tamże II. str. 252.
[5]) Tamże III. str. 218.
[6]) Tamże III. str. 222.
[7]) Tamże III. str. 218.
[8]) Tamże III. str. 220, 252.
[9]) Tamże III. str. 236.

Jest rzeczą zdumiewającą, jak autor wyżej wspomnianą, na psychologicznem podłożu opartą konieczność stwarzania usiłuje pogodzić z pojęciem dobroci, jako źródłem aktu stwórczego. Zasadniczo bowiem pierwsze pojęcie wyklucza drugie. Konieczność psychologiczna, jako czysto mechanistyczna, nie ma z aktem dobroci, jako świadomym aktem uczucia i woli, nic wspólnego. Trzeba więc przyjrzeć się danej przez Libelta definicji dobroci. I oto czytamy: „Dobro leży w samym czynie... bo dobro wszelkie nie jest martwością, nie jest kwietyzmem, ale jest działaniem, postępem, żywotem, a stąd musi wciąż wynurzać się i objawiać czynami". „Dlatego też Bóg nieustannie świat stwarza, bo będąc najwyższym dobrem, nieustannie jest czynnym"[1]). A w innem miejscu: „Czyn Boga jest nieustające jego istnienie, wyrażające się nieustającym dziełem stwarzania"[2]). A więc: stwarzanie jest czynnością identyczną z istotą boską. Rezultat w jednym i w drugim wypadku jest ten sam: Bóg stwarzać musi siłą faktu swego istnienia. Ponieważ jako pełnia ideałów jest zarazem dobrem nieskończonem, a dobro uzewnętrzniać się musi, można tę konieczność nazwać dobrocią, co jednak nie zmienia jej zasadniczego, mechanistycznego charakteru. Konieczność i dobroć stanowią więc w tym wypadku pojęcia zupełnie z sobą zgodne.

Każda forma pierwotna posiada w „Systemie Umnictwa" właściwą sobie formę przechodną, przez którą została do bytu wywołana. Szuka jej tedy autor także dla wszechmocy. I chociaż pytanie: „czym się dzieje, że wszechmoc jest i że jest wszechmocą"[3]) wydaje mu się tautologiczne, jednak usiłuje nań odpowiedzieć. Formę tę stanowi wedle niego wszechmożność t. j. stan bezwzględnej i nieustającej potencji działania. Wszechmoc dlatego jest wszechmocą, że jest w możności nieustającego objawiania się[4]). Wszechmożność oznacza zatem, podobnie jak wszechrozwój i wszechobecność, popęd żywy, wewnętrzną energję wszechmocy, która jest zarazem potencją całkowitej istoty Boga. Skoro bowiem do niej dołączy się wola boża czyli „słowo Przed-

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 221, 235—236.
[2]) Tamże str. 179.
[3]) Tamże str. 279.
[4]) Tamże str. 280—281.

wiecznego", wszechmożność zamieni się na wszechdziałanie i wszechżywot boski. W ten sposób powstaje pojęcie Boga żywego i osobowego w nieustannem dziele stwarzania świata[1]).

Forma przechodna najwyższej formy pierwotnej musi, jak i tamta, być syntetyczną. Więc wszechmożność boża równa się iloczynowi wszechwiedzy bożej, znanego nam już czynnika treści, i wszechpotęgi bożej czyli czynnika formy. Prócz tego, jako szczytowa forma przechodna, obejmuje formy przechodne dwóch niższych form obraźnych, sił i ideałów, i w tym charakterze jest jednością wszechruchu i wszechobjawienia[2]). Tak więc wszechmożność, owa potęga wszechkształtowania, wynikająca z jedności myśli i obraźni Boga, stanowi podstawę możności życia natury i rozwoju ludzkości. A wreszcie zawiera dwie już wymienione przechodne formy boskie — potencje czasu i nieśmiertelności: wszechobecność i wszechrozwój, ukazując nam w tej syntezie żywot Boga[3]). Jest więc najwyższą formą umniczą, w której mieszczą się wszelkie formy przechodne. Jest bowiem i tam, gdzie z atomu powstaje fizyczne życie — i gdzie z natchnienia powstają wielkie pomysły i reformy — ale jest i tam, gdzie się objawiają potęgi płciowe, tajemnicze sympatje i antypatje tworów, i równie silne potęgi społeczne: miłość i poświęcenie[4]). Wszechmożność Boga znajduje się wszędzie dlatego, że wszystko zapełnia jego wszechmoc.

Ale wszechmożność przedstawia nam się nietylko jako najwyższa forma umnicza. Jest zarazem najwyższą potencją żywota, a nawet samym żywotem, gdyż, jak mówi autor, „do wszechmożności należy możność wszystkich możności, a zatem i żywot sam"[5]). Pojęcie wszechmocy, jako formy żywotnej nie pozwalało jeszcze przejść całkowicie do istoty Boga. Dzieje się to dopiero za pomocą żywej formy wszechmożności, zawierającej już utajony pierwiastek woli. Dla Boga bowiem móc jest chcieć i chcieć jest móc. Wszechmożność jest zarazem wszechwolą[6]).

[1]) Filoz. i Kryt. III, str. 281.
[2]) Tamże str. 282.
[3]) Tamże str. 290.
[4]) Tamże str. 291.
[5]) Tamże str. 291.
[6]) Tamże str. 291.

Tutaj, wedle słów autora, kończy się filozofja umnicza, a zaczyna filozofja woli, której niestety nie miał już opracować.

III. Uwagi krytyczne i historyczne.

Celem filozoficznych usiłowań Libelta było stworzenie koncepcji Boga osobowego, jako uzupełnienie panteistycznego idealizmu niemieckiego. Czy postawione sobie zadanie spełnił należycie? Jest to kwestja, której pominąć oczywiście nie można. I z góry już zaznaczyć wypada, że trudno byłoby dać odpowiedź twierdzącą bez zastrzeżeń — niepodobieństwem prawie, odpowiedzieć jedynie negatywnie. Czy słusznie, okaże analiza tekstów i założeń autora.

Wiadomo, że w kwestji osobowości bożej Libelt wyszedł był z założeń dogmatycznych. Za wszelkie uzasadnienie starczyło mu przekonanie, że pojęcie to jest złożone w poczuciu wszechludów i czasów. Wobec tego należy uprzytomnić sobie, jak pojmował osobowość. Otóż istotę jej widzi w samoświadomości i twórczości. Naturę bowiem ducha-osoby tworzą wedle naczelnego założenia „Systemu Umnictwa" rozum, wyobraźnia i wola. Skutkiem tego daremnie, jak sam powiada, szukałoby się osobowości w systemie Spinozy, gdzie „istność żywotna" nie ma poza tworami bytu samodzielnego, nie jest wogóle bliżej określona[1]). Ani wykryć jej nie można w filozofji identyczności Schellinga[2]). Identyczność bowiem tylko formalnie prowadzi do pojęcia samoistnego bytu bożego, w istocie jednak stanowi najczystszą abstrakcję. A tymczasem osobowość nie może być pojęta bez samowiedzy i czynu, bez pełni żywota, twórczości. Libelt zatem doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że wszelka istota, która chce mieć prawo do miana osobowości, musi nietylko posiadać świadomość siebie, lecz zarazem być determinującą przyczyną swoich działań. Pojęcie osobowości zawiera jednak jeszcze coś więcej, mianowicie postulat tworzenia w odniesieniu do pewnych indywidualnych celów, wytkniętych przez refleksję i autodeterminację woli. Czy libeltowe pojęcie osobowości wymaganiu temu czyni zadość?

1) Filoz. i Kryt. I, str. 41.

2) Tamże str. 62.

Powiedzmy z góry, że nie. Jego Bóg posiada wprawdzie samoświadomość i jest twórczy, lecz brakuje mu zasadniczej, nieodzownej cechy wolności działania. Bóg działa z konieczności swej natury, idee, treść swoją, wyobrażać musi niezależnie od woli, bez objawu istnieć nie może[1]). Mści się na autorze niedwuznacznie antropomorficzne ujęcie istoty bożej, psychologiczny punkt wyjścia jego filozofji: niema pojęcia bez wyobrażenia. Ponieważ istnienie wszelkiego pojęcia zależne jest od swej formy, wyobrażenia[2]), więc i myślenie boże prawu temu podlega. A wyobrażanie boże może być tylko wyobrażaniem siebie, identycznem z aktem stwórczym. Imanentna czynność boża wytwarza więc z koniecznością swoje objawy zewnętrzne. Wprawdzie Bóg działa według swoich własnych praw, w których od nikogo nie jest zależny — więc przyczynowość boża wolna jest od wszelkiego przymusu zewnętrznego, niemniej jednak jest konieczną koniecznością natury. Tak pojęte stwarzanie nabiera wyraźnie charakteru mechanizmu, którego nie usuwa pojęcie twórczej wyobraźni. Każda myśl bowiem automatycznie niejako musi objawić się w akcie stwórczym. Skutkiem nieodłącznego współistnienia i współdziałania myśli i wyobraźni, już przed poczęciem się światów Bóg je wyobraził i ciągle je wyobraża[3]).

Antropomorficzne uchwycenie istoty bożej, psychologiczny punkt wyjścia filozofji umniczej tłumaczy w pewien ściśle oznaczony sposób konieczność stwarzania. Nie jest to jednak jedyny powód odmawiania Bogu wolności działania. Napotykamy inne jeszcze umotywowanie, natury raczej logiczno-estetycznej, które brzmi: niema treści bez formy. Treść i forma bowiem to, ściśle rzecz wziąwszy, kategorje estetyczne, którym odpowiadają metafizyczno-logiczne pojęcia istoty i objawu. To też w innem miejscu autor powie: „Równie wiecznym jak istota musi być jej wyraz"[4]) czyli objaw. Zatem istota boża bez objawu istnieć nie może — każda myśl boża, będąca wedle założeń autora pierwiastkiem treściowym, musi wyrazić się w pewnej, odpowiedniej

---

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 8.

[2]) Dodać należy, iż dzisiejsza psychologja również przyjmuje, że każdemu pojęciu odpowiada pewien ekwiwalent wyobrażeniowy.

[3]) Filoz. i Kryt. II. str. 18.

[4]) Tamże str. 41

sobie formie. A ponieważ dla Boga niema żadnej przedmiotowości, więc żadnej gotowej formy, myśl jego uzewnętrznić się może jedynie przez akt stwórczy. Cokolwiekbądź istnieje, wypowiada, obrazuje jakąś myśl bożą. „Myśl jest wszędzie, jest w zwierzęciu, w roślinie, w kamieniu, jest w człowieku i zewnątrz człowieka, jest więc podmiotowa i przedmiotowa"[1]). Poznajemy w tych słowach nieodrodnego ucznia Hegla, który głosił: „Alles was ist, ist vernünftig".

Wreszcie akt stwórczy konieczny jest dla Boga jeszcze ze względu na jeden szczególniejszy przymiot jego istoty, jakim jest dobro, i na jego formę, wszechmoc. Dobro, pojęte przez Libelta jako działanie, uzewnętrzniać się musi — wszechmoc nie byłaby wszechmocą, gdyby się nie objawiała[2]). Zatem jako najwyższe dobro Bóg ustawicznie jest czynny, nieustannie musi stwarzać. Dobroć została zidentyfikowana z działaniem koniecznem.

Daremnie usiłuje Libelt uzależnić stwarzanie także od woli. Należy ona przecież do istoty osobowości na równi z rozumem i wyobraźnią. Rola jej została jednak zredukowana do minimum. Działanie jej bowiem ogranicza się do nadania bytu rzeczywistego tworom wyobraźni. Wobec tego czujemy się zaskoczeni uwagą autora, że świat został stworzony z niczego „samym niejako tchnieniem woli bożej"[3]). Wprawdzie dopiero przez połączenie z wolą stwarzanie staje się faktem konkretnym, bo „twory nabierają życia dopiero przez bezpośrednie zstąpienie woli Boga"[4]). Tylko ona zamienia możebność w rzeczywiste istnienie. Z drugiej strony jednak czynność tę spełniać musi, gdyż myśl boża nie może istnieć bez wyrazu zewnętrznego. Jest rzeczą jasną, że tak pojęta wola przestaje być tem, za co się ją zazwyczaj uważa i co jej pojęcie wyraża, a staje się wyłącznie funkcją wykonawczą rozumu i wyobraźni, wolą niewolniczą, działającą jak puszczona w ruch maszyna. „Chcieć albo nie chcieć", czytamy wprawdzie, „są wyobrażenia do woli ludz-

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 141.

[2]) Tamże str. 3.

[3]) Tamże str. 106.

[4]) Tamże str. 117.

kiej przywiązane i nie dadzą się przenieść do woli istoty, będącej mądrością nieskończoną". Tam... „wola to chce, co mądrość wie, a potęga może. Wszystko troje jest w Bogu jednością i bezwzględnością[1])". Słowa te w tak prostej formie wypowiadają jedność aktów myślenia, chcenia i dokonania, stanowiących istotę bożą, że tylko na mocy pierwszych założeń autora można je zaczepić. Wedle nich bowiem to „co mądrość wie", koniecznie powstać musi. A więc wola nie może nawet chcieć, tylko musi nadawać konkretny byt tworom rozumu i umu boskiego. Wola to konieczność. I ona, a nie wolność, rozstrzyga o charakterze aktu stwórczego.

Zakładając konieczność stwarzania Libelt nie zauważył, iż popadł w sprzeczność z zasadniczemi dla swego systemu pojęciami ducha bezwzględnego i wszechmocnego. Wszelka konieczność bowiem ogranicza bezwzględność, jest przecież właśnie niezaprzeczonym stosunkiem zależności. I chociaż Libelt przeniósł ją do wnętrza natury boskiej, to temsamem jeszcze jej nie usunął. Bóg, zmuszony działać wedle swego wewnętrznego prawa, nie mogący wyjść poza determinizm wewnętrzny, nie jest już Bogiem bezwzględnym. Prócz tego konieczność, założona w naturze ducha bezwzględnego, nie pozwala zrozumieć, jakim sposobem człowiek, wyobrażający „sam rdzeń" istoty bożej, może być wolny w swojem działaniu. Wolność tę bowiem autor przyjmuje[2]). Nie ma ona jednak żadnego odpowiednika w naturze bożej, a temsamem żadnego uzasadnienia.

A wreszcie przeciwstawienie się dowolnemu aktowi stworzenia świata naraża na szwank pojęcie bożej wszechmocy, tego najistotniejszego predykatu ducha bezwzględnego. Bóg nie mógł stworzyć świata innym, niż jest, gdyż istniejący świat wyraża całą jego wszechmoc i całą mądrość[3]). Jest to jedyny możliwy sposób ekspansji boskiej. Twierdzenie, iż Bóg mógł był światu nadać inne formy, zawiera przypuszczenie, że albo świat nie wyraża całej wszechmocy Boga — co byłoby niezgodne z założeniem autora — albo że w Bogu są różne wszechmoce i różne

---

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 2.

[2]) Tamże II. str. 91, 92.

[3]) Tamże III. str. 2.

mądrości, co byłoby jawną niedorzecznością[1]). Więc dowolności kształtów świata pod żadnym warunkiem przyjąć nie można. Stwarzanie pojęte jako skutek konieczny, nieodłączny od natury boskiej, staje się zatem równie konieczne i co do formy — jakkolwiek nie identyczne z koniecznością nieubłaganego „fatum”. Bóg bowiem w akcie stwórczym mądrość swoją objawia, która „jest jasnowidzeniem tego, co być powinno, a nie ciemną koniecznością tego, co być musi”[2]). Nic dziwnego, że świat, jako wyraz całej mądrości bożej i jedyny możliwy sposób objawienia się bożego, musi być najlepszy i najdoskonalszy[3]). Ale niemniej pewnem jest, że ten optymizm, będący prostą konsekwencją psychologicznego punktu wyjścia Libelta, zawiera najoczywistszą restrykcję wszechmocy.

Tezę absolutnej konieczności stworzenia świata wyznają wszystkie systemy panteistyczne, począwszy od emanatyzmu aleksandryjskiego, a skończywszy na współczesnej Libeltowi idealistycznej filozofji niemieckiej. We wszystkich napotkać można twierdzenie, że jedność boża byłaby niezrozumiała, niezupełna, gdyby obok niej nie istniała wielość, której ona jest źródłem. Jest więc rzeczą interesującą stwierdzić, czy zachodzi pewne zapożyczenie się myśli Libelta u współczesnych mu lub wcześniejszych panteistycznych myślicieli.

Wyżej przedstawiona koncepcja jego pozwala na wyprowadzenie jednego przynajmniej wniosku: mianowicie, że neoplatonizm i spinozyzm, mimo wszelkiego dla nich uznania ze strony autora[4]), nie mogą rościć sobie do tego żadnych pretensyj. Plotyn, jak wiadomo, pojmuje Boga jako zasadę wszechbytu i źródło procesu emanacyjnego, pozaczasowego, a więc identycznego z istniejącemi w pewnym hierarchicznym porządku stopniami bytu[5]). Najwyższa zasada, pozbawiona świadomości i wogóle wszelkiego predykatu, tworzy czyli emanuje νοῦς drogą aktu intuicyjnego, w którym ujmuje własną istotę[6]). Twórczość

[1]) Filoz. i Kryt. III. str. 2.
[2]) Tamże II. str. 119.
[3]) Tamże III. str. 3.
[4]) ob. De pantheismo, str. 24—40.
[5]) En. I. 8,7. En. III. 8,9. En. IV. 4,1. En. V. 1,10, 2,12.
[6]) En. III. 9,3. En. VI. 8,16.

jej równa się więc bezwiednemu i koniecznemu udzielaniu własnej istoty pierwszemu stopniowi emanacji, który tworzy zarazem podstawę wszelkiej myśli i wszelkiego bytu. I tworzenie czyli emanowanie każdego dalszego stopnia odbywa się w ten sam sposób, t. j. przez akt intuicji, w którym zawsze istota wyższego porządku bytu udziela się niższemu[1]). — Spinoza znów posługuje się porównaniem trójkąta dla zobrazowania stosunku Boga do świata. Świat wynika z istoty bożej z taką koniecznością, jak kąty z trójkąta[2]). Jest więc niestworzony. Duchowość i rozciągłość to atrybuty Substancji, stanowiące jej istotę, atrybuty, z których ona się składa[3]).

Nic podobnego nie znajdzie się u Libelta. Ani nie rozpatruje on istoty bożej pod kątem widzenia jej djalektycznego rozwoju, ani konieczności stwarzania nie pojmuje jako matematyczne wynikanie stosunków i praw z figury geometrycznej. Uznaje natomiast psychologiczną konieczność wyobrażania myśli i estetyczno-logiczną konieczność współistnienia treści i formy, istoty i jej objawów. Obydwie prowadzą do tego samego rezultatu, do wieczności świata. Treści odwiecznej odpowiadają takież formy obraźne w świecie fizycznym i duchowym, odwiecznemu myśleniu takiż sam proces wyobrażania. Bóg i od wieków się objawił i ustawicznie się wyobraża. A że wyobrażanie jego identyczne jest ze stwarzaniem z niczego, więc nie pozwala na interpretację twórczości w myśl emanatyzmu neoplatońskiego, ani w myśl założenia Spinozy, że wszystko z matematyczną koniecznością z Boga wynika. Stwarzanie, chociaż stanowi konieczny współczynnik myślenia bożego, jest mimo wszystko zawsze aktem nadania tworom bytu z niczego.

Z drugiej strony jednak nie można pominąć innych, silnie o nutę emanatyzmu potrącających orzeczeń autora. Słyszymy n. p. że umysł boży to „możność wszystkiej treści i formy"[4]), to „jedność sił i ideałów", która „jest całkowitym istoty tej w osobę wypełnieniem"[5]). Z wszechmocy bożej, będącej „zlewem" form

[1]) En. II. 9,3. En. III. 8,3,5, 2,1.
[2]) Ethica, I. prop. 17. scholium.
[3]) Tamże I. prop. 11.
[4]) Filoz. i Kryt. II. str. 111.
[5]) Tamże str. 110, 112.

obraźnych, sił i ideałów, wszystkie formy się rozwijają[1]), i ona sama ostatecznie „w kształty się rozpromienia“[2]). Formy pierwotne „z Boga samego płyną”[3]), który „doskonałość swoją boską przez stopnie względnych doskonałości w ludzkości rozwija“[4]). „Bóg wciąż przedmiotowość z łona swego wyprowadza na podobieństwo rzeki, która wciąż wody swoje toczy”[5]). Podobnych zwrotów możnaby przytoczyć jeszcze znacznie więcej, lecz wymienione starczą do zrozumienia tego drugiego, wybitnie neoplatońskiego kierunku myśli libeltowej. Zdawałoby się, że mamy tu do czynienia nie mniej i nie więcej, jak z procesem emanacyjnym, tylko dokonywującym się „w powiecie czasowości“. Umysł boży, wypełniony ideami, które tworzą treść sił i ideałów, świata natury i ludzkości, uderzającą stanowi analogję do νοῦς plotyńskiego. I on jest w istocie swojej całością idej, które znajdują swój wyraz w niższych stopniach bytu, tworząc istotę rzeczy stworzonych[6]). Ale w neoplatonizmie νοῦς i idee oznaczają pierwsze stadjum djalektycznego rozwoju Bóstwa i zarazem pewien łącznik, pewne ogniwo pośrednie między Bogiem i światem. Dla Libelta natomiast, z powodu odmiennego punktu wyjścia jego filozofji, między Bogiem i jego wyrazem żadne stopnie pośrednie nie istnieją i istnieć nie mogą. Każdy twór jest bezpośredniem świadectwem czynu boskiego t. j. myślenia i jednoczesnego wyobrażenia myśli. A znów pewnemu rodzajowi emanacji, na który wskazują powyższe cytaty, sprzeciwia sie wyraźnie tak silnie przez autora podkreślane i tak szczegółowo przezeń rozpatrywane stwarzanie z niczego. Pozatem nie skąpi Libelt innych jeszcze zastrzeżeń, n. p. pisze: „Myśl i umność są w Bogu i tylko ich wyraz w jestestwie”[7]). Wespół z prawowiernymi platonikami uważa idee za prototypy, których twory poszczególne są tylko wielostronnemi wyrazami[8]). „Co istnieje w rzeczywistości,

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 113.
[2]) Tamże str. 150.
[3]) Tamże str. 312.
[4]) Tamże III, str. 217.
[5]) Tamże II, str. 117.
[6]) En. II. 9,3. En. V. 1,6 i V. 6,8
[7]) Filoz. i Kryt. III, str. 114.
[8]) Tamże str. 117, 118.

jest mądrością bożą w idealności", czytamy gdzieindziej[1]). Podobnie mówi Eriugena. Bóg w Słowie swojem odwiecznie stworzył praprzyczyny wszystkich rzeczy czyli idee[2]). Owe primordiales causae rerum objawiają się w skutkach, nie opuszczając swego punktu wyjścia, t. j. mądrości Ojca[3]). Ale Eriugena powie też w innem miejscu, że wszystko jest tylko rozprowadzeniem boskiej natury[4]) i że nietylko boża istota, ale i ten modus, w jakim ona się stworzeniu objawia, jest Bogiem[5]).

Inaczej Libelt. Wprawdzie miał pewien zapas orzeczeń, które nietrudno zrozumieć w podobny sposób. Twierdzi przecież, że w chwili stworzenia człowiekowi dana jest „całkowita możność ducha tej natury i istoty, co sam Bóg"[6]), że „natura ducha jest wszędzie jedna i ta sama, różna tylko stopniem potęgi i rozwoju swojego"[7]) — co wskazywałoby na jednorodność natury Boga i człowieka. Takiej interpretacji tekstów usiłuje jednak autor zapobiec. Duch jednostkowy jest duchem stworzonym, potęga wyobrażająca w człowieku innej, niższej natury niż w Bogu. Obok różnicy ilościowej, zachodzi jeszcze różnica jakościowa. Władza wyrażania przez połączenie z wyrazem, z utworem swoim, musiała zmienić także swoją istotę[8]). Duchowość ludzka i wogóle świat cały jest tylko „odblaskiem boskości, podobnie jak dzieła autora są odblaskiem jego osoby, jego uzdolnień"[9]). Duchy nieśmiertelne to bezpośrednie, kształty natury to pośrednie wyrazy mądrości bożej[10]). A tak duchowość jak i siły są tylko stworzoną manifestacją bożej wszechmocy[11]).

Okazuje się tedy, iż mimo pewnych pokrewnych rysów, zachodzących między „Systemem Umnictwa" i filozofją neoplatońską, o właściwej zależności myśli mówić niepodobna. Nieinaczej ma

---

1) Filoz. i Kryt. II. str. 119.
2) De divisione naturae, II 2.
3) Tamże II. 18.
4) Tamże I. 12.
5) Tamże I. 7.
6) Filoz. i Kryt. II, str. 154.
7) Tamże str. 12.
8) Tamże str. 26.
9) Tamże II. Przedmowa do trzeciego wyd. Syst. Umnictwa, str. VI.
10) Tamże str. 134.
11) Tamże III. str. 107.

się sprawa z stosunkiem filozofji Libelta do Etyki Spinozy. Jakkolwiek bowiem matematyczna konieczność wynikania świata z istoty bożej najzupełniej z duchem filozofji umniczej jest niezgodna, to jednak trudno orzec, że oba systemy nie mają z sobą nic wspólnego. Przeciwnie. Teza koniecznego współistnienia pierwiastków, idealnego i zmysłowego, tworzy tak uderzającą analogję do metafizyki Spinozy, iż mimowoli nasuwa się przypuszczenie pewnego oddziaływania myśliciela amsterdamskiego. Temwięcej, że Libelt właśnie z powodu tej strony jego filozofji bardzo go cenił[1]). „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"[2]), uczy twórca metafizycznego paralelizmu. Każda treść idealna może istnieć tylko w połączeniu z formą i objawami zmysłowemi, mówi Libelt. Powinowactwo obu koncepcyj wydaje się niezaprzeczone. Jednakże nie wolno zapominać, iż stosunek treści do formy bynajmniej nie równa się paralelizmowi, lecz wyraża inny, ściślejszy stosunek wzajemnego przenikania się, rozdzielony jedynie drogą abstrakcji rozumowej. To też zwrócenie uwagi na moment analogiczny nie dowodzi jeszcze zapożyczenia się myślowego. Libelt, wybitnie interesujący się sztuką i estetyką, posiadał niezwykle żywe poczucie rzeczywistości i form, i jemu to w pierwszym rzędzie zawdzięczał swój pomysł umu, treści i formy. A jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że inne systemy, poruszające podobny temat, nadające zmysłowej rzeczywistości równe z pierwiastkiem idealnym znaczenie, musiały znaleźć w jego oczach szczególniejsze uznanie.

Przez zaprzeczenie wolności aktu stwórczego podjął autor zagadnienie wypróbowane przez wieki. Nic więc dziwnego, iż analogje możnaby gromadzić bez końca. W tym wypadku jednak chodzi tylko o porównanie „Systemu Umnictwa" z kilkoma wybitnemi etapami myśli filozoficznej w celu stwierdzenia ewentualnej zależności. A więc oczywiście także z idealizmem niemieckim, który autor chciał przekroczyć i uzupełnić, a gdzie o konieczności objawienia się absolutu mówią zarówno Schelling jak i Hegel.

Absolutna jaźń, pomyślana przez Schellinga nie jako istota osobowa, lecz jako absolutna identyczność podmiotu i przed-

---

1) Filoz. i Kryt. I. str. 37. 43.

2) Ethica II. prop. 7.

miotu[1]), jedynie dzięki twórczemu aktowi intuicji intelektualnej dochodzi do stanu świadomości. Przezeń bowiem rozdziela się na subjekt i objekt, wytwarza dwoistość czyli niezbędny warunek aktu świadomości[2]). A rozdział ten, będący aktem nieświadomym i pozaczasowym, tworzy zarazem początek całego systemu skończoności. Poprzez naturę identyczność, „owo wiecznie nieświadome“[3]), rozwija się coraz pełniej i doskonalej, aż w poszczególnych, indywidualnych jaźniach dochodzi do oglądu wszechświata, a w oglądzie estetycznym ujmuje swoją istotę jako jedność skończoności i nieskończoności, jako czynność świadomo-nieświadomą[4]). Tworzenie jest więc identyczne z procesem rozwojowym absolutnej jaźni, która objektywnie ukazuje się jako wieczne stawanie się, subjektywnie jako wieczne produkowanie[5]). Tak samo w filozoji Hegla „idea jest w istocie swojej procesem[6]), zmierzającym do uświadomienia sobie swej istoty w duchu ludzkim[7]). Świat natury to tylko jeden z stopni procesu rozwojowego, to innobyt idei[8]) — dzieje ludzkości natomiast to rozumny, konieczny pochód ducha świata do uświadomienia sobie swej wolności[9]).

Byłoby rzeczą trudną wykryć zależność myśli filozoficznej Libelta od tych systemów. Bóg — osoba, posiadający w całej pełni samoświadomość, myśli siebie i myśląc stwarza świat z niczego. Nie podlega i nie może podlegać żadnemu procesowi djalektycznemu lub czasowemu, który jest wynikiem braku świadomości absolutu. To też zachodzące w „Systemie Umnictwa“ pojęcia rozwoju i wszechrozwoju mają zupełnie inne znaczenie.

---

1) Schelling: Sämtl. Werke I, 3. System d. transcend. Idealismus. str. 333, 600.

2) Tamże str. 369, 380.

3) Tamże str. 600.

4) Tamże str. 484, 626.

5) Tamże, str. 376. Także Sämtl. Werke I, X. Vorrede zu einer philos. Schrift d. Herrn Victor Cousin, str. 211.

6) Hegel: Sämtl. Werke, VI. Encyclopädie d. philos. Wissensch. im Grundr. § 215. str. 390.

7) Sämtl. Werke, X. Vorles. über d. Aesthetik, T. 1, str. 122.

8) Sämtl. Werke VII, 1. Vorles. über d. Naturphilosophie T. 2, § 247.

9) Sämtl. Werke IX. Vorles. über d. Philosophie d. Geschichte. Wstęp, str. 13, 23.

Libelt usiłuje pojąć ducha bezwzględnego przez analogję do ducha jednostkowego, który, w przeciwstawieniu do natury, nie może się przeobrażać, tylko rozwijać z siebie, rozrastać w sobie[1]). „Ewolucja ducha ze siebie jest jego żywotem, jego prawdziwą istotą"[2]). A więc i duch bezwzględny musiał rozwinąć się, jednak, jako nieograniczony przestrzenią i czasem, odrazu, wiecznie, wypełniając wszystko[3]). To znaczy, że odrazu i odwiecznie był osobą w pełni świadomości i czynu, odwiecznie więc też się objawiał przez siły i ideały i w ten sposób myślą swoją i jej wyrazem wypełnił wszystko. Wszechrozwój natomiast nie dotyczy w ogóle istoty bożej, tylko jej wszechmocy. Jak wiadomo jest to popęd wszechmocy do wyobrażania się, ujęty z punktu widzenia przeszłości i przyszłości, jej przymiot, który w połączeniu z wolą zamienia się w działanie wszechmądrości Boga.

Tak pojęty rozwój i wszechrozwój nie jest ani zbliżony do procesu rozwojowego absolutu Schellinga lub Hegla, ani wogóle panteistyczny, chociaż wyraz słowny pozornie na to wskazuje. Istota boża nie udziela się niższym stopniom bytu, jak w neoplatonizmie, nie rozwija się w czasie poprzez świat i ludzkość, jak u Hegla, nie rozkłada przez akty twórcze pierwotnej, niezróżnicowanej jedności na subjekt i objekt, jak u Schellinga. Ona tylko przez stworzenie swoje odwiecznie się objawiła i ciągle w coraz inny sposób objawia. Można stosowanie tak antropomorficznie ujętego pojęcia rozwoju do istoty bożej uważać za zasadniczo nieodpuszczalne, można je nazwać echem, aczkolwiek słabem, neoplatonizmu, ale nie można upatrywać w niem wpływu niemieckiego idealizmu. Inny filozoficzny punkt wyjścia nadał temu pojęciu zupełnie odmienne, swoiste piętno.

Natomiast nie jest wykluczone, że Schelling pod innym względem zapłodnił filozoficzną myśl Libelta. Nawet być może, że jego ogląd intelektualny stał się do pewnego stopnia źródłem natchnienia dla pomysłu twórczej wyobraźni. Jednak przypuszczenie to jest niepewne i dlatego należy zachować wobec niego

[1]) Filoz. i Kryt. II, str. 39.

[2]) Tamże I. str. 105.

[3]) Tamże II. str. 41.

jaknajdalej idąca ostrożność. Ogląd intelektualny bowiem sam w sobie jest czynnością „inteligencji". Przezeń absolutna jaźń w pierwotnym akcie świadomości sama dla siebie staje się przedmiotem, jest zarazem wytwórcą i wytworem [1]). Lecz sam akt, przez który treść świadomości się wytwarza, jest nieświadomy. To też jaźń, by dojść do świadomości swego czynu, musi wyjść poza sferę produkowania. Dopóki bowiem trwa ogląd intelektualny czyli proces twórczy, nie zdoła nigdy ująć siebie w charakterze produkującego subjektu. Natomiast zdobywa tę świadomość w wyższej potencji oglądu, w akcie woli [2]). Na tem jednak filozofja transcendentalna nie poprzestaje. Celem jej jest wykazanie takiego momentu w jaźni, w którymby ona ujmowała całkowitą swoją istotę, a więc czynność jednocześnie nieświadomą i świadomą, zarówno nieskończoną jak i skończoną. A tę najwyższą potencję oglądu intelektualnego, jaką jest ogląd estetyczny, osięga jaźń tylko dzięki wyobraźni, owej cudownej władzy, znoszącej w oglądzie produktywnym nieskończone przeciwieństwa i temsamem umożliwiającej ich syntezę [3]).

Wyobraźnia ma więc w filozofji Schellinga bezsprzecznie doniosłe znaczenie, chociaż nie ona tworzy wszechbyt, ani go też nie kształtuje, jak to ma miejsce w „Systemie Umnictwa". Raczej oznacza pewien rodzaj wyższej władzy intelektualnej („nicht Verstand, sondern Vernunft") [4]), wytwarzającej idee czyli coś pośredniego między skończonością i nieskończonością, przez co umożliwia najwyższy i ostateczny akt oglądu — ogląd estetyczny.

Nietrudno dostrzec, że wyobraźnia Libelta posiada zupełnie inny charakter. Przedewszystkiem nie jest odmianą czynnika intelektualnego, lecz władzą oddzielną, zupełnie różną, chociaż rozumowi współrzędną i z nim współdziałającą. A potem specyficznem jej znamieniem jest twórczość. Nie myśl boża, tylko obraźnia stwarza i kształtuje wszechświat. Myśl boża dostarcza jedynie treści dla twórczej i formującej obraźni. Ma więc owa władza kształtująca w „Systemie Umnictwa" nietylko znacznie

[1]) Syst. d. transc. Ideal. str. 369.

[2]) Tamże str. 500. 506. 534.

[3]) Tamże str. 626.

[4]) Tamże str. 559.

szersze, ale zupełnie inne zadanie i znaczenie, niż wyobraźnia transcendentalnego idealizmu. To też nie istnieje między niemi żadna analogja, któraby nam mówiła o szczególniejszym wpływie Schellinga na Libelta. Jednak być może, iż wyjątkowe znaczenie, jakie Schelling nadał wyobraźni, zwróciło uwagę wielkopolskiego myśliciela na tę dotąd mało uwzględnioną stronę umysłu ludzkiego i temsamem pośrednio przyczyniło się do powstania metafizycznej koncepcji umu.

Czy jednak nowa zasada filozoficzna spełniła pokładane w niej nadzieje t. j. czy doprowadziła do pojęcia Boga osobowego, do przezwyciężenia panteizmu? Otóż trzeba przyznać, że do pewnego stopnia cel swój osiągnęła. Dogmatycznie założona osobowość Boga została uzasadniona i to w sposób oryginalny, lecz zarazem — dodajmy z miejsca — niezadowalający i niedostateczny. Dowód wysnuty z „Systemu Umnictwa" brzmiałby mniejwięcej następująco: Cokolwiekbądź istnieje, ma jakąś formę, przedstawia coś czyli wyobraża. Rozum, z natury swej pozbawiony siły twórczej, kształtów wytwarzać nie może. Trzeba więc przyjąć, że są one dziełem innej, i to czynnej, formującej władzy, t. j. umu. A obie władze, rozumowa i twórcza, dają w połączeniu możność ducha, podmiotu myślącego i wyobrażającego, który wraz z uwzględnieniem woli staje się dla umysłu tem, czem jest w rzeczywistości: duchem żywym, świadomym i czynnym. Bóg, pojęty jako czysta myśl, nie byłby mógł objawić się na zewnątrz. Jedynie jako wyobraziciel, jako osoba, stał się stwórcą świata.

Jest rzeczą jasną, że dowód ten nie wytrzymuje krytyki. Odmówienie bowiem rozumowi twórczości, a przyznanie jej wyłącznie umowi czyli wyobraźni, jest twierdzeniem całkiem dowolnem, więc dogmatycznem. Nic dziwnego, że wobec tego nowy filozoficzny punkt wyjścia, chociaż z jednej strony z powodu swej oryginalności wzbudza żywe zainteresowanie, jednocześnie z drugiej wywołuje silną opozycję. Temwięcej, że opiera całą koncepcję metafizyczną na wyraźnie psychologicznem, więc antropomorficznem założeniu. To też nie przekonywa, nie zniewala myśli, a tylko zaciekawia niezwykłością i budzi podziw wyprowadzeniem wielkorzutnej i zarazem w szczegółach misternie przeprowadzonej konstrukcji. Wreszcie trzeba jeszcze dodać, że stosowanie zasady antropomorficznej do metafizyki równa się rezygnacji z wyników

bezwzględnie zadowalniających, absolutnych. Mamy tego dowód na codopiero rozpatrywanej koncepcji Boga, który, jak wyżej wykazano, nie jest w działaniu swojem wolny, bezwzględny, lecz zależny od obowiązującego go prawa psychologicznego. A osobowość, której odmówiono swobody działania, nie odpowiada już swojemu pojęciu, nie jest osobą w pełnem tego słowa znaczeniu.

Jeżeli teraz zapytamy, czy Libelt zdołał uniknąć panteizmu, to odpowiedź znów nie będzie prosta, ani jednoznaczna. Autor sam uważał pierwotnie panteizm za pogląd prowadzący do odniesienia Boga do rzeczy zmysłowych, t. j. za materjalizm[1]), a później za filozofję, nie uznającą Boga osobowego[2]). W tem znaczeniu „System Umnictwa” panteistyczny nie jest. Jednakże zasadnicze założenie, że Bóg w stworzeniu z koniecznością idee swoje wyobraża, prowadzi do nieco innego wniosku. Mianowicie, że świat i ludzkość, a Bóg, to jeden i ten sam byt, uważany tylko z innego punktu widzenia, że stworzoność to tylko zewnętrzna strona, fulguracja istoty absolutnej. Taki pogląd ma swoje usprawiedliwienie w psychologicznem umotywowaniu aktu stwarzania. Najściślejszy, nierozłączny związek pojmowania i wyobrażania, zachodzący w procesie psychologicznym, musiał, przeniesiony na teren metafizyki, wydać rezultat dla autora zgoła nieoczekiwany, a nawet wręcz przeciwny zadaniu, jakie sobie postawił. Widocznie Libelt nie zdawał sobie sprawy z konsekwencyj, wynikających z obranego przez siebie stanowiska. A może tylko nie chciał do nich dopuścić, zaczem przemawiałyby liczne przeciw panteizmowi zastrzeżenia. Przy każdej nadarzającej się sposobności stara się uwypuklić różnicę między Bogiem a stworzeniem. Między innemi uznaje trzy wielkie rzeczywistości, których prawda tylko jest jedna t. j. Bóg[3]). Przyznaje więc światu i ludzkości realny byt w własnej rzeczywistości, relatywnie samodzielne istnienie. Dowodem na to jest jeszcze często powracająca troska autora o utrzymanie pojęcia bożej nieskończoności. Świat tylko dlatego Boga nie ogranicza, że ciągle jest

---

[1]) De pantheismo str. 9.

[2]) Filoz. i Kryt. II. str. 11. 313. III. str. 271.

[3]) Tamże II. str. 47—48. III. str. 286.

przezeń stwarzany — nie jest dla niego przedmiotowością dlatego, że nie znajduje się jako raz na zawsze stworzony poza nim[1]). Ma więc własny, od Boga różny byt, nie jest z nim identyczny. Świadczą o tem także następujące słowa: „Chociaż w ludzkości rozwijają się ideały Boga, ludzkość sama i rozwój jej duchowości osobnego, niezawisłego, czysto ludzkiego jest znaczenia"[2]). „Aby się zaś ideały rozwinęły osobnym światem, wyprowadziła wszechmoc do bytu świat ludzkości, świat jednostkowych duchów na swój obraz i podobieństwo stworzonych"[3]). A wreszcie świat natury i ludzkość uważa autor za rzeczywistości także realnie się różniące, za „względnie różne"[4]), chociaż z bezwzględnego punktu widzenia wyrażają tę samą mądrość i wiedzę bozą. Wprawdzie Bóg jest w świecie i świat w nim, ale Bóg nie jest identyczny ze światem. Wszelkie stworzenie istnieje w Bogu jako w swojej przyczynie[5]), idealnie, jako mądrość i wiedza boża[6]), i odwrotnie, Bóg w świecie i w ludzkości obecny jest jako stwórca, świadom swego zewnętrznego wyrazu[7]). Właściwie nawet, powiada autor, na stanowisku filozofji umniczej kwestja zaświatowości lub wśródświatowości Boga wcale nie istnieje. Wszelka bowiem przedmiotowość w nim ginie, będąc tylko objawem jego potęgi myślącej i obrazującej. Ani Bóg nie jest duszą świata, ani świat nie jest jego ciałem. Jest natomiast duchem, treścią nieskończoną i formą tej treści nieskończonej pełną[8]).

Zasadniczą myśl Libelta możnaby więc, stosownie do tych wypowiedzeń, sformułować w następujący sposób: Imanentna czynność Boga wytwarza skutek na zewnątrz, który go jednak nie ogranicza, bo ustawicznie przez niego powstaje, bo Bóg nieustannie w nim jest czynny. Duch bezwzględny to jedyna prawda i najwyższa rzeczywistość[9]), on działa we wszystkiem

[1]) Filoz. i Kryt. II. str. 30. 59. 115.
[2]) Tamże II. str. 310.
[3]) Tamże III. str. 200.
[4]) Tamże II. str. 84.
[5]) Tamże str. 47.
[6]) Tamże str. 117.
[7]) Tamże str. 47—48. 87. 111.
[8]) Tamże str. 117.
[9]) Tamże str. 47, 136 i III. str. 229.

i ze wszystkiem, przenika całą rzeczywistość, jest wszędzie obecny. Niema żadnego bytu, który istniałby poza nim, niezależny od jego utrzymującej, współdziałającej potęgi.

Z powyższych, niewątpliwie w myśl autora przeprowadzonych wywodów wynika, że pierwotnie pojmuje on nieskończoność bożą, podobnie jak w pierwszej swojej rozprawie, przestrzennie[1]). Jednakże jakgdyby uświadomiwszy sobie, że do istoty niezmysłowej niepodobna stosować pojęcia nieskończoności materjalnej, przestrzenno-czasowej, dochodzi do pojęcia nieskończoności aktu, jako Bogu samemu przysługującej. Tak samo dawniej autor oznaczał najwyższą istotę jako niczem nieograniczoną, bliżej nieokreśloną jedność wszechbytu, teraz natomiast pojmuje ją jako osobowość i jedyną prawdę, stanowiącą źródło prawd podrzędnych, jako bezwarunkową rzeczywistość pomiędzy trzema wielkiemi rzeczywistościami. Nastąpiło więc sprecyzowanie pojęcia jedności w kierunku wyraźnie teistycznym.

Należy jednak dodać: tylko pozornie. Libelt bowiem uległ złudzeniu sądząc, że dostatecznie wyodrębnił Boga od świata za pomocą pojęć samoświadomości, formy wszechmocy i „jedności sił i ideałów"[2]). Wprawdzie między wszechmocą a całością form skończonych nie zachodzi, wedle jego pojmowania, stosunek równowartości: stworzoność względna nigdy w zupełności istoty bezwzględnej wyobrazić nie zdoła[3]). Ale jak autor nie zauważył, że dane przez niego w „Systemie Umnictwa" określenie jedności jeszcze nie wyraża różnicy istoty między Bogiem a stworzeniem, lecz raczej ją zaciera, tak też nie uświadomił sobie, że nierozerwalność procesów myślenia i wyobrażania tej różnicy również nie dopuszcza, a nawet w prostej linji wiedzie do emanatyzmu. Wiadomo, że tej konsekwencji nie wyciągnął, że z całą energją bronił pojęcia stwarzania z niczego. Jednak już w swojem miejscu zwróciliśmy uwagę na to, że właściwie, wedle jego założeń, treść idealna stworzeń nie powstaje z niczego, gdyż odwiecznie istnieje w Bogu. Jedynie więc dzięki zboczeniu z prostego toru swej myśli filozoficznej i za pomocą twierdzeń

[1]) Filoz. i Kryt. I. str. 151.

[2]) Tamże II. str. 110—112.

[3]) Tamże str. 102.

niezawsze ściśle uzasadnionych utrzymał się na stanowisku teistycznem.

Co nadaje oryginalność systemowi Libelta, to nowa zasada i nowe, wszechstronne jej zastosowanie. Jednakże bliższe zbadanie jej wykazało, że w odniesieniu do istoty bezwzględnej zawiodła. Doprowadziła tylko do antropomorficznej koncepcji Boga, sprzecznej z pojęciami bezwzględności i wszechmocy. Tak samo stwierdziliśmy, że założenie nieodłącznego od myśli wyobrażenia raczej ułatwia dojście do stanowiska panteistycznego, niż je przezwycięża. Nowa zasada filozoficzna okazała się tedy w zastosowaniu do metafizyki nieodpowiednią i niedostateczną. A zbudowany na niej system nietylko nie uniknął metafizycznego idealizmu, lecz przeciwnie, potwierdził go. Bo wszakże treść, istotę wszechbytu, stanowi w filozofji umniczej właśnie tak poniżony pierwiastek idealny: idee boże.

Mimo ujemnych dla metafizyki rezultatów, wynikających z podstawowego słowa „wyobrażam", nie można jednak, ze stanowiska historycznego, odmówić Libeltowi dużej samodzielności i oryginalności myśli. Wprawdzie, jak wiadomo, już Schelling wysoko cenił wyobraźnię jako władzę umożliwiającą najwyższy akt świadomości absolutnej jaźni. Nie uznawał jej jednak, tak jak Libelt, za podstawowy czynnik metafizyczny, Również Weisse zwrócił na nią uwagę jako na czynność, a nawet substancję ducha absolutnego[1]), udzielającą się bez uszczerbku dla własnego istnienia poszczególnym jednostkom. Sądził, że tylko dzięki temu stosunkowi istota wyobrażająca ujmuje piękno jako coś objektywnego, że więc fantazję należy pojmować jako subjekt-objekt[2]). Ale właściwie uważał ją za identyczną z rozumem boskim, rozum bowiem i boska fantazja stanowią wedle niego jedną i tę samą zasadę, tylko pojętą raz w stanie potencjalności, drugi raz w stanie aktualności[3]). A więc Libelt, jak się okazuje, ujął swój pierwiastek kształtujący z zupełnie odmiennego, nowego stanowiska. Nadał mu też o wiele szersze, ogólniejsze znaczenie, rozprowadzając szczegółowo jego działanie poprzez

[1]) Weisse Christian. System d. Aesthetik. Leipzig 1830. str. 44, 69, 81.

[2]) Tamże str. 70—73, 75, 79, 195.

[3]) Tamże str. 25, 75.

wszystkie objawy przyrody martwej i żywej i poprzez całokształt wytworów ducha ludzkiego aż do Boga. Pod tym względem uprzedził dość znacznie podobne późniejsze pomysły Frohschammera, który, nawiasem powiedziawszy, nie dał wogóle żadnego metafizycznego wyjaśnienia wyobraźni, czyli jak ją nazywa, fantazji. Uważa ją bowiem tylko za zasadę plastyczno-teleologiczną, wytwarzającą świat zarówno materjalny, jak i duchowy, lecz bynajmniej bliżej jej nie uzasadnia. Zakłada poprostu, że imanentna światu fantazja produkuje najpierw nieskończoną rozmaitość form przyrody, że dalej staje się twórczą przyczyną ducha ludzkiego[1]), aż wreszcie w świadomości ludzkiej przechodzi w władzę całkowicie subjektywną i wolną[2]). Nie wiemy jednakże, skąd się wzięła i dlaczego ona właśnie ma stanowić zasadę świata. Autor wykazuje tylko, że nie może być rezultatem materji, ani wogóle sił przyrody, pozatem jednak powstrzymuje się od dalszych wniosków.

Nie potrzeba dowodzić, że koncepcja Libelta, mimo swego dogmatyzmu, bardziej przemawia do umysłu czytelnika, niż pozbawiona wszelkich podstaw fantazja Frohschammera. Zawiera bowiem w pewien swoisty, aczkolwiek niedostateczny sposób przeprowadzone umotywowanie wyobraźni, wyprowadzając konieczność jej działania z istnienia uformowanego świata. A chociaż filozoficzne usiłowania Libelta w odniesieniu do metafizyki nie wydały zamierzonego rezultatu, jednak przyznać trzeba, że one pierwsze szczególniejszą zwróciły uwagę na niezmiernie ścisłe i nieustanne współdziałanie wyobraźni z rozumem, które potwierdziła późniejsza psychologja. O tem, mimo wszystko, zapominać nie wolno.

---

[1]) Frohschammer J., Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses. München, 1877, str. 350, 409, 460.

[2]) Tamże str. 164—167, 177.

Treść.

Alfons Bronarski: **„Stosunek „Quo Vadis?" do literatur romańskich".** Praca nagrodzona na konkursie Pozn. Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Str. nlb. 8 + 156. — 1926.

Ludwik Ćwikliński: **„Seneki Apokolokyntosis, satyra na śmierć cesarza Klaudjusza i jego pozgonne wędrówki do nieba i do podziemia".** Str. 70. — 1926.

Edward Klich: **„Polska terminologja chrześcijańska".** Str. VI + 168 — 1927.

PRACE KOMISJI FILOZOFICZNEJ.

Tom I. Zeszyt 1. Stefan Błachowski: **„O niektórych związkach zachodzących między typami pamięciowemi".** Str. 30. — 1921. Zeszyt 2. St. Błachowski: **„Struktura typów wyobrażeniowych i pamięć liczb w świetle analizy przypadku wybitnych zdolności rachunkowych".** Str. 109. — 1924. — Zeszyt 3. L. Dobrzyńska-Rybicka: **„Ze studjów nad automatyzmem graficznym".** Str. 48. — 1925. — Zeszyt 4. Albert Dryjski: **„Badania eksperymentalne nad automatyzmem graficznym".** Str. 140. — 1925. — Zeszyt 5. A. Wiegner: **„Zagadnienie poznawcze w oświetleniu L. Nelsona".** Str. 70. — 1925.

Tom II. Adam Żółtowski: **„Filozofja Kanta, jej złudzenia, dogmaty i zdobycze".** Str. XXIV + 521. — 1923.
Stefan Szuman: **„Badania nad rozwojem apercepcji i reprodukcji prostych kształtów u dzieci".** Str. 96 — 1927.

PRACE KOMISJI HISTORYCZNEJ.

Tom I. Zeszyt 1. Jan Rutkowski: **„Skup sołectw w Polsce w XVI wieku".** Str. 26. — 1921. — Zeszyt 2. Kazimierz Tymieniecki: **„Wolność kmieca na Mazowszu w XV wieku".** Str. 87. — 1921. — Zeszyt 3. Jan Rutkowski: **„Poddaństwo włościan w wieku XVIII w Polsce i niektórych innych krajach Europy".** Str. 156. — 1921. — Zeszyt 4. Adam Skałkowski: **„Polacy na San Domingo".** Str. 199. — 1921.

Tom II. Zeszyt 1. Marjan Gumowski: **„Biskupstwo kruszwickie w XI wieku".** Str. 68. — 1921. — Zeszyt 2. Roman Grodecki: **„Przywilej menniczy biskupstwa poznańskiego z r. 1232".** Str. 41. — 1921. — Zeszyt 3. Ludwik Piotrowicz: **„Kult panującego w starożytności".** Str. 39. — 1922. — Zeszyt 4. Ludwik Piotrowicz: **„Stanowisko nomarchów w administracji Egiptu w okresie grecko-rzymskim".** Str. 82. — 1922. — Zeszyt 5. Ks. Wacław Gieburowski: **„Chorał gregorjański w Polsce od XV do XVII wieku".** Str. 122. — 1922.

Tom III. Zeszyt 1. Kazimierz Tymieniecki: **Sądownictwo w sprawach kmiecych.** Str. 179. — 1922. — Zeszyt 2. Marjan

Gumowski: **„Szkice numizmatyczno-historyczne z XI wieku“.** Str. 258. — 1924.

Tom IV. Poznań 1927, 380 stron. Z. Birkenmajerowa: **„Z młodzieńczych lat Jana Daniela Janockiego“.** Str. 1—126. St. Rosenberg: **„Rozwój i geneza folwarku pańszczyźnianego w dobrach katedry gnieźnieńskiej w XVI w.“.** Str. 127—234. Kazimierz Tymieniecki: **„Z dziejów rozwoju wielkiej własności na Śląsku w XIII w.“.** Str. 235—298. M. Gumowski: **„Przewrót religijny w Rzymie w czasie drugiej wojny punickiej“.** Str. 299—380.

Jan Rutkowski: **„Podział dochodów w żupach ruskich za Zygmunta Augusta“.** Str. 2 + 156 — 1927.

Teodor Tyc: **„Zbygniew i Bolesław“**, z życiorysem i podobizną autora. Str. XXXII + 52. 1927.

WYDAWNICTWA ŹRÓDŁOWE KOMISJI HISTORYCZNEJ.

Tom I i II: **„Korespondencja ks. Józefa Poniatowskiego z Francją“.** Wydał Adam Skałkowski. Str. 206 i 348. — 1921 i 1923.

Tom VII: **„Akta Radzieckie Poznańskie“.** Wydał Kazimierz Kaczmarczyk. Tom I. Str. 444. — 1925.

PRACE KOMISJI HISTORJI SZTUKI.

Tom I. Zeszyt 1. Ks. Szczęsny Dettloff: **„Rzeźba gnieźnieńska Wita Stwosza“**, z 7 rycinami. Str. 52. — 1923.

Zeszyt 2. Piotr Bieńkowski: **„O popiersiach cesarzów rzymskich na zamku w Poznaniu“.** Str. 23 z 3 rycinami w tekscie oraz 22 rycinami na 7 tablicach. — 1923.

PRACE KOMISJI NAUK SPOŁECZNYCH.

Tom I. Zeszyt 1. Bohdan Winiarski: **„Rzeki polskie ze stanowiska prawa międzynarodowego“.** Str. 266. — 1922.

Tom II. Florjan Znaniecki: **„Wstęp do socjologji“.** Str. 468 — 1922.

Józef Sułkowski: **„O prawie zastawu na wekslu“.** Studjum z prawa francuskiego. Str. 151. — 1925.

Stefan Zaleski: **„Idea słusznej płacy“.** Str. 191. — 1925.

Edward Taylor: **„Inflacja polska“.** Str. 407. — 1926.

PRACE KOMISJI ARCHEOLOGICZNEJ.

Tom I. Zeszyt 1. Leon Kozłowski: **„Starsza epoka kamienna w Polsce (Paleolit)“**, z 14 tablicami i 12 rycinami. Str. 54. — 1922.

Aleksandra Karpińska: **„Kurhany z okresu rzymskiego w Polsce ze szczególnem uwzględnieniem typu siedlemińskiego“.** Str. 174. — 1926.